

به نامِ نامیِ یزدان

دین کرد. کتاب سوم

کتاب سوم دین کرد (درس نامه ی دین مزدایی) آراستاری، آوانویسی،
یادداشت ها و ترجمه / مترجم فریدون فضیلت. -- تهران: فرهنگ دهخدا، ۱۳۸۱-

ج.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.

دفتر دوم کتاب، توسط انتشارات مهرآیین به چاپ رسیده است.

مندرجات دفتر یکم = ۱۱۲-۰؛ مندرجات: دفتر دوم = ۱۹۴ - ۱۱۳.

[۱۸۴]، [۳۱۶ + 394] ص.

ج. ۲ (چاپ اول): ۱۳۸۴ / ISBN 964-6539-40-8

۱. ادبیات پهلوی. ۲. زردشتی. الف. فضیلت، فریدون، ۱۳۳۸،

مترجم. ب. عنوان.

۸فا. / ۰۷

PIR ۲۰۶۵ / د۹

۱۳۸۱

کتابخانه ملی ایران

م۸۱- ۱۱۲۵۵

کتاب سوم دین کرد

تدوین کنندگان پیشین: آذرفرنبغ پسر فرخزاد، آذرباد پسر امید.

دفتر دوم: 113 - 194

آراستاری، آوانویسی، یادداشت ها و ترجمه: فریدون فضیلت.

مدیر چاپ و تولید: بیوک رضائی	آفرینش نگاره: فرانک رفیع فر
لیتوگرافی: علمی و فرهنگی کتیبه	چاپخانه: علمی و فرهنگی کتیبه
صحافی: سیدین	چاپ: نخست / ۱۳۸۴
شمارگان (تیراژ): ۱۰۰۰	بها: ۷۵۰۰ تومان
آفرینش برگینه های نگاریکی (گرافیکی): بهنام آقازاده	ناشر: انتشارات مهرآیین
شابک: ۹۶۴-۶۵۳۹-۴۰-۸	ISBN: 964-6539-40-8

نشانی: تهران، میدان انقلاب، روبه روی دبیرخانه ی دانشگاه،

مؤسسه ی فرهنگی کتاب شهر ایران (الغدیر)، غرفه ی شماره ی ۱۲،

تلفن: ۸۰۲۸۴۷۹

حق چاپ برای ناشر محفوظ است.

کتابِ سومِ دینِ کرد

متنی به زبانِ پهلوی

سرسخانی چند در باره‌ی:

اخلاقِ آیینیک، تکوینِ جهان، پزشکی،
اخترشناسی، دین‌دانشناسی (=فقه)،
حکمتِ خسروانی، کلام، فلسفه، حقوقِ
مدنی، کسانِ اسطوره‌ای و.....

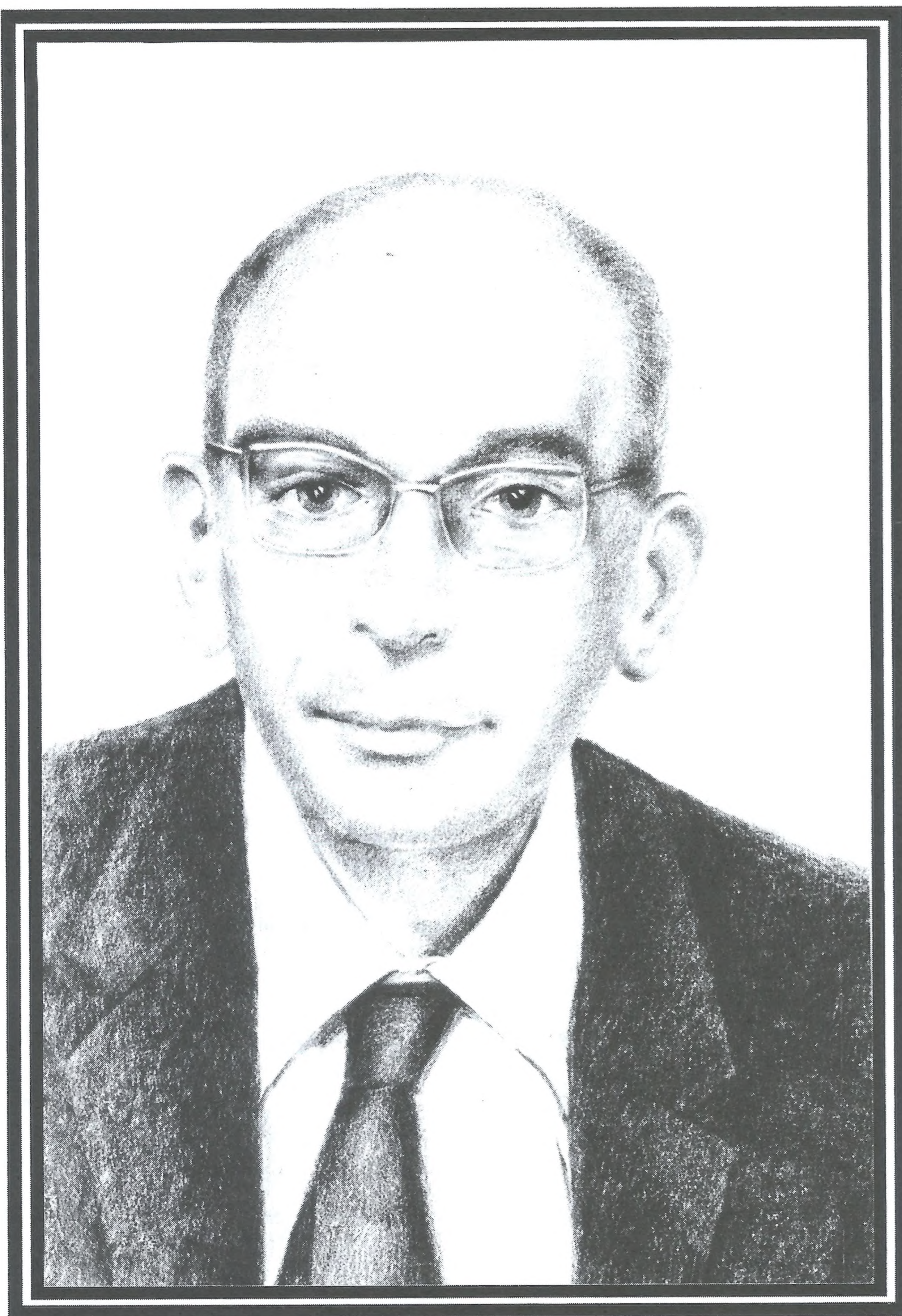
آراستاری، آوانویسی، یادداشت‌ها و ترجمه
بر اساسِ دینِ کردِ چاپِ مَدَن.

از

فریدون فضیلت

انتشاراتِ مهرآیین

تهران: ۱۳۸۴



ژان پیر دومناش (1902 - 1973) Jean Pierre de Menasce

فرهنگ پژوه، ایران شناس، پهلوی دان،

گزارنده‌ی کتاب سوم دین کرد

به شادی روانِ گزارشگرانِ سده‌ها و سالیانِ دینِ کرد:

آذربادِ یاوندان،
آذرفرنبغِ پسرِ فرخزاد،
آذربادِ پسرِ امید،
آذربدِ پسرِ مارشپند،
ماه‌وندادِ پسرِ نریمانِ پسرِ بهرامِ پسرِ مهربان،
مرزبانِ پسرِ اسپندادِ پسرِ مرزبانِ پسرِ مهربانِ پسرِ اسپنداد،
شهریارِ پسرِ اردشیرِ پسرِ ایرجِ پسرِ رستمِ پسرِ قبادِ پسرِ
ایران‌شاه،
ماه‌وندادِ پسرِ بهرامِ پسرِ اردشیرِ تُرکِ آبادی،
بهرامِ پسرِ ماه‌وندادِ پسرِ رستمِ پسرِ انوشیروانِ پسرِ رستمِ
تُرکِ آبادی،
رستمِ پسرِ گُشتاسپِ پسرِ اردشیر،
دستورپشوتنِ بهرامِ سنجانا.



فهرست

یا سخنِ ناشر
یه پیش‌گفتارِ مترجم
۱ کرده‌ی صد و سیزدهم (درباره‌ی بینشِ استوار بر دینِ مزدایی)
۳ کرده‌ی صد و چهاردهم (درباره‌ی رستگاریِ پایانی و نابودیِ زدارمینو)
۸ کرده‌ی صد و پانزدهم (درباره‌ی سرآمدنِ فرجامِ نیکِ کارها)
۹ کرده‌ی صد و شانزدهم (درباره‌ی ایزدِ پاسبانِ هوش و خرد)
۱۱ کرده‌ی صد و هفدهم (درباره‌ی سخنانِ راهنمایِ بیگناهی)
۱۳ کرده‌ی صد و هجدهم (درباره‌ی شیوه‌ی بدست‌آوردنِ شهریاری)
۱۴ کرده‌ی صد و نوزدهم (درباره‌ی چند گواهِ آشکار در دو-بُنی بودنِ جهان)
۱۸ کرده‌ی صد و بیستم (درباره‌ی شگفتیِ آفرینیِ اورمزدِ جهان‌آفرین)
۲۰ کرده‌ی صد و بیست و یکم (درباره‌ی اراده و، اندازه‌شناسیِ اورمزد)
۲۲ کرده‌ی صد و بیست و دوم (چند نکته درباره‌ی به‌دینی و بددینی)
۲۷ کرده‌ی صد و بیست و سوم (بیست‌ونه پرسش و پاسخ درباره‌ی جهان)
۴۸ کرده‌ی صد و بیست و چهارم (درباره‌ی رزمِ گیهانی)
۵۰ کرده‌ی صد و بیست و پنجم (درباره‌ی شایستگیِ راهنماییِ بددینان به به‌دینی)
۵۲ کرده‌ی صد و بیست و ششم (در دو-بُنی بودنِ انکارناپذیرِ جهان)
۵۹ کرده‌ی صد و بیست و هفتم (درباره‌ی بُن‌وگوهرِ بی‌نیاز از هر چیز)
۶۰ کرده‌ی صد و بیست و هشتم (درباره‌ی آسانشِ پایانیِ زندگیِ مردمان)
۶۲ کرده‌ی صد و بیست و نهم (درباره‌ی سویه‌ی سنگین‌ترین نبردِ زدارمینو)
۶۴ کرده‌ی صد و سی‌ام (درباره‌ی بُن‌وگوهرِ برترین)
۶۷ کرده‌ی صد و سی و یکم (درباره‌ی پیش‌بایست‌هایِ آگاهیِ رساوبسنده)
۶۹ کرده‌ی صد و سی و دوم (ادامه‌ی بحثِ وجود، و، تجلیِ وجود)

- کرده‌ی صد و سی و سوم (چه زمانی هنرهای نهادی برترین سود را دارند) ۷۱
- کرده‌ی صد و سی و چهارم (درباره‌ی پیش‌بایست‌های شش‌گانه‌ی سامانِشِ شهریارِ) ۷۸
- کرده‌ی صد و سی و پنجم (گونه‌های جست‌وجویِ فره‌ی یزدانی، و، روی‌برگاشتنِ از آن) ۸۱
- کرده‌ی صد و سی و ششم (درباره‌ی مردم‌زادگانِ توانمند و ناتوان) ۸۵
- کرده‌ی صد و سی و هفتم (باهم‌آیی و ازهم‌پاشیِ نیرهایِ مینوی و گیتیایی) ۸۸
- کرده‌ی صد و سی و هشتم (بُنِ مینوی و زمینیِ دو نیرویِ نیک و بد) ۹۶
- کرده‌ی صد و سی و نهم (سرّ‌نمون‌هایِ برینِ تخمه‌یِ مردمان) ۹۹
- کرده‌ی صد و چهل و یکم (گونه‌هایِ یگانه‌شدن و جدایی‌گرفتنِ مردمان) ۱۰۳
- کرده‌ی صد و چهل و یکم (دو هنرِ اخلاقیِ والا، و، دو هنرِ اخلاقیِ پست) ۱۰۵
- کرده‌ی صد و چهل و دوم (درباره‌ی هستیِ راستینِ گوهرِ روشنایی و تاریکی) ۱۰۶
- کرده‌ی صد و چهل و سوم (چکیده‌ی عهد و پیمانِ مردم در همه‌ی زمان‌ها) ۱۱۸
- کرده‌ی صد و چهل و چهارم (درباره‌ی داناییِ نیک و بد) ۱۲۰
- کرده‌ی صد و چهل و پنجم (دو زمینه که راه‌بریِ درستِ مردم بر آن است) ۱۲۲
- کرده‌ی صد و چهل و ششم (فرجام‌آهنگِ فرزاندگی و ...) ۱۲۴
- کرده‌ی صد و چهل و هفتم (باهم‌آییِ گریزناپذیرِ آگاهی و خواست و گویایی) ۱۲۶
- کرده‌ی صد و چهل و هشتم (درباره‌ی بُن‌و‌گوهرِ پیروز) ۱۳۲
- کرده‌ی صد و چهل و نهم (درباره‌ی معیارِ نکویی و بدیِ مردم) ۱۳۳
- کرده‌ی صد و پنجاهم (پاسخِ هرزه‌درآیی‌هایِ یهودی و مانی‌گرا و ماده‌باور) ۱۳۶
- کرده‌ی صد و پنجاه و یکم (چیرگیِ یکی از دو کنشِ نیک یا بد در زمانه) ۱۴۲
- کرده‌ی صد و پنجاه و دوم (کسی که با خویشتنِ خداییِ خویش جفت هست یا نیست) ۱۴۶
- کرده‌ی صد و پنجاه و سوم (امکانِ رسیدنِ مردم به چکادِ فره‌یختگی) ۱۴۷
- کرده‌ی صد و پنجاه و چهارم (برافراشتگیِ دیگر‌بار و دراز‌آهنگِ پرچمِ نیکان) ۱۴۸
- کرده‌ی صد و پنجاه و پنجم (آنانی که فره‌ی یزدانی‌شان روبه‌فراز یا فرود است) ۱۵۰
- کرده‌ی صد و پنجاه و ششم (آنچه دینِ مزدایی را می‌بالاند، و آنچه آن را به تباهی می‌کشاند) ۱۵۳
- کرده‌ی صد و پنجاه و هفتم (بیست جُستار در باره‌ی پزشکی) ۱۵۴
- کرده‌ی صد و پنجاه و هشتم (درباره‌ی کارِ ستودنی، و، کارِ پرهیختنی) ۱۹۴

- کرده‌ی صد و پنجاه و نهم (پایانگاه همه‌ی کارها و جهانیان) ۱۹۸
- کرده‌ی صد و شصتم (جهش‌های چهارگانه‌ی خورشید سوی چکاد آسمان) ۱۹۹
- کرده‌ی صد و شصت و یکم (در اینکه چه کسی سه دین‌نامه‌ی سپند دین را می‌شناسد) ۲۰۴
- کرده‌ی صد و شصت و دوم (درباره‌ی پاذافرینش زدازمینو پتیاره‌ها را) ۲۰۶
- کرده‌ی صد و شصت و سوم (درباره‌ی زرتشت‌وارترین خیم‌و‌خوی) ۲۱۱
- کرده‌ی صد و شصت و چهارم (درباره‌ی پیمانی مینوی میان مردم و خدا) ۲۱۳
- کرده‌ی صد و شصت و پنجم (درباره‌ی گواهمندی سه دادنامه‌ی دین مزدایی) ۲۱۴
- کرده‌ی صد و شصت و ششم (درباره‌ی سرنشانه‌های به‌ترین و بدترین زمانه‌ها) ۲۱۸
- کرده‌ی صد و شصت و هفتم (درباره‌ی نبرد سهمگین تر دروج، در نابودی پایانی‌اش) ۲۱۹
- کرده‌ی صد و شصت و هشتم (درباره‌ی آن جایی که مردم، همیشه، اندیشه‌شان بر آن است) ۲۲۱
- کرده‌ی صد و شصت و نهم (درباره‌ی جداسانی نیرنگ ایزدی از تردستی دیوی) ۲۲۴
- کرده‌ی صد و هفتادم (درباره‌ی اندازه‌ی مهر پدران بر فرزندان) ۲۲۹
- کرده‌ی صد و هفتاد و یکم (درستی پاداش پارسایان و کیفر تبه‌خویان) ۲۳۲
- کرده‌ی صد و هفتاد و دوم (درباره‌ی نسبت ناروای ماده‌ی پتیارگی به جهان‌آفرین) ۲۳۵
- کرده‌ی صد و هفتاد و سوم (در شناخت ریشه از میوه و میوه از ریشه) ۲۳۷
- کرده‌ی صد و هفتاد و چهارم (درباره‌ی آزادکام آفریدن مردم‌زادگان) ۲۳۹
- کرده‌ی صد و هفتاد و پنجم (راه‌رهایی از گناهان مشمول کیفر مرگ‌ارزان) ۲۴۴
- کرده‌ی صد و هفتاد و ششم (درباره‌ی هنرنمایی‌های زاب پسر طهماسب) ۲۴۸
- کرده‌ی صد و هفتاد و هفتم (خواست مردمان در افزایش نیروی نیکی و زدایش نیروی بدی) ۲۵۱
- کرده‌ی صد و هفتاد و هشتم (امکان جابه‌جایی امید مردم به زندگی و بیم‌شان از مرگ) ۲۵۳
- کرده‌ی صد و هفتاد و نهم (شناخت‌نشان‌های برترین شهریاران) ۲۵۶
- کرده‌ی صد و هشتادم (در دهشانه بودن نیروی رستگارکننده و سامان‌دهنده‌ی تن و روان) ... ۲۵۷
- کرده‌ی صد و هشتاد و یکم (درباره‌ی دهشانه‌هایی که فریضه هست یا نیست) ۲۵۹
- کرده‌ی صد و هشتاد و دوم (درباره‌ی سودمندترین چیزها برای مردم و جهان) ۲۶۰
- کرده‌ی صد و هشتاد و سوم (درباره‌ی سرآمد چاره‌ها و چاره‌نمودار) ۲۶۲
- کرده‌ی صد و هشتاد و چهارم (اندیشه‌ورزی میانه‌روانه و کژپنداری تهی از میانه‌روی) ۲۶۵

کرده‌ی صد و هشتاد و پنجم (چارچوبِ توانِ جهان‌آفرین در زمینه‌ی شدنی‌ها و	نشایدشدنی‌ها)	۲۷۰
کرده‌ی صد و هشتاد و ششم (درباره‌ی کنشِ هم‌آوا باگزینشِ جهان‌آفرین)		۲۷۳
کرده‌ی صد و هشتاد و هفتم (درباره‌ی پرهیزِ آتش و آب از آلودگی)		۲۷۴
کرده‌ی صد و هشتاد و هشتم (درباره‌ی زمانه‌ی روبه‌فراز و روبه‌فرو)		۲۷۹
کرده‌ی صد و هشتاد و نهم (چارچوبِ باورِ ژرفانه به دینِ بهی)		۲۸۱
کرده‌ی صد و نودم (درباره‌ی ذات و نامِ به‌دینی و بددینی)		۲۸۲
کرده‌ی صد و نود و یکم (درباره‌ی آفرینش و دَهِشِ نیکوی جهان‌آفرین)		۲۸۴
کرده‌ی صد و نود و دوم (ابزارهای چهارگانه‌ی اورمزد برای چهار دسته کنشگر)		۲۸۸
کرده‌ی صد و نود و سوم (درباره‌ی کرانمندی و زادونهادِ زمان)		۲۹۷
کرده‌ی صد و نود و چهارم (زیننه‌های چهارگانه و واپسینِ هستندگی)		۲۹۸
آوانویسی و یادداشت‌ها		25 - 394
درباره‌ی سبکِ ترجمه		21
راهنمایِ نشانه‌ها		17
راهنمایِ آوانگاریِ واژه‌هایِ پازند و اوستایی		14
راهنمایِ نام‌کُشناسی		5



به نام خدا

سخن ناشر

فَلَكِ جَزْ عَشَقِ مُحْرَابِي نَدَارَد جِهَانِ بِي خَاكِ عَشَقِ، آبی نَدَارَد.

بسیاری از مورخینِ معتبرِ یونانی و عرب، درباره‌ی کتاب‌نویسی، کتاب‌داری و کتاب‌خوانی ایرانیان خبرهای موثقی داده‌اند. و همچنین درباره‌ی آشنایی آنان با رشته‌های گوناگونِ علمی، از فلسفه و نجوم گرفته تا طب و گیاه‌شناسی و دیگر دانش‌ها گزارش‌های مستندی را ارائه کرده‌اند. کم نیست گزارش‌هایی درباره‌ی رصدخانه‌ها، بیمارستان‌ها، دانشگاه‌ها، مراکز علمی و حوزه‌های علمیه‌ی آن‌زمانی. سوای همه‌ی این‌ها، از یک سری منابعِ موثقِ یونانی و عرب درباره‌ی بسیاری کتاب‌های ترجمه شده از سانسکریت و یونانی به پهلوی هم اشکانی و هم ساسانی نیز خبر داریم. علاوه بر همه‌ی این‌ها، مورخینِ عرب از دسته‌دسته کتاب‌های آیین‌نامه‌ای، برای نمونه آیین تاج‌گذاری، تربیتِ فرزند، فنِ حکومت، لباس‌دوزی و خوراک‌پزی و شیرینی‌پزی و مانند این هم خبر داده‌اند. که برخی از آنان هم اکنون در دست است. از قبیل، خسرو قبادیان و کنیز، بُن‌دهش، کليلة و دمنه (= کَرْتَک و دَمَنَک) سندبادنامه و بُن‌مایه‌ی پهلوی داستانِ ویس و رامین و کتابِ نجومی تَنَگِ لَوِشا که «صُور و دَرَج» ترجمه شده است.

حجم کتاب‌هایی هم که علمایِ مسلمان (مِنْ بابِ مثال، گزارشِ علامه مجلسی و شیخ صدوق درباره‌ی کتابِ بلوهر و بوذاشف) و دیگران از کتبِ علمی و روایی پهلوی ذکر می‌کنند، حیرت‌آور است. از سَفَرِ عملی-تحقیقی پیش از اسلامِ پلوتینوسِ رومی، حکیمِ نو-افلاطونی، در

سال ۲۴۲ پس از میلاد زیر پرچم گوردیانوس برای رسیدن به ایران و کوشش جهت آشنایی با مبانی فلسفه نور که موبدان آن را تعلیم می داده‌اند، و نیز، سفر علمی-تحقیقی پس از اسلام مُحی الدین عربی به سوریه آن هم جهت آشنایی با مبادی فلسفه نور و حکمت خسروانی که موبدان تبعیدی در مکانی در سوریه آن را تعلیم می داده‌اند نیز خبر موثق داریم.

ابن ندیم (متوفی به سال ۳۸۵)، آن کتاب‌شناس بزرگ، در اثر ماندنی خود، الفهرست، خبر از رقمی نزدیک به هفتاد جلد کتاب پهلوی می دهد که خود شخصاً آن‌ها را تورق کرده است.

مسعودی، ابوالفرج اصفهانی، عمادالدین اسماعیل، ابن مسکویه، پور سینا و دیگر بزرگانی از این دست، همگی از کتبی پهلوی که آنان نیز شخصاً تورق کرده‌اند، خبر می دهند. حتی ابوالفداء (=عمادالدین اسماعیل)، عصر شاپور اول را به اولین نهضت علمی ایرانیان ملقب می کند. تنی چند از مورخین یونانی، از فلسفه دانی شاهان قدیم ایرانی من باب مثال، خسرو انوشیروان آگاه بوده و برای ما چیزهایی نقل کرده‌اند. حتی می دانیم از مباحثه میان شاه و پریسکیانوس، کتابی لاتین امروزه در دست است که شامل برخی بحث‌های علمی در باب روان‌شناسی و حکمت طبیعی و نجوم است. نام چند تن از پزشکان یونانی از قبیل سرجیس راس‌العین (متوفی به سال ۵۳۶ میلادی) و اصطفان ادسی (=طیب قباد پسر خسرو) و تریبونوس و نیز از سرنوشت آنان و انتقال طب بقراط و جالینوس به ایران در تاریخ‌های معتبر ذکر است.

این فهرست آن قدر طولانی هست که از حوصله حتی یک دائرةالمعارف نیز خارج است. اما خواه و ناخواه پرسشی ذهن را می آزد: بر سر این همه کتاب چه رفته است؟

جواب این سؤال را مورخان داده‌اند و اساساً پاسخ آن مَطْمَحِ نظر ما نیست. همین قدر می دانیم که دین کرد نیز یکی از آن کتاب‌هاست که بخش زیادی از آن، یعنی از سوم تا نهم، امروزه آنهم عمدتاً به همت غربیان به دست ما رسیده است.

انتشارات مه‌آیین، به جهت معرفی این اثر ماندنی فرهنگ ایرانی، در همکاری با انتشارات فرهنگ دهخدا، بویژه مسئولین فرهنگ‌دوست آن مؤسسه، چاپ و پخش این دائرةالمعرف نه جلدی را بر خود فرضی واجب می داند. امید هست که چاپ این کتاب، پسند خاطر و اقناع ذوق سلیم دانشمندان فرهنگ‌شناس و فرهنگ‌پرور این مرز و بوم را فراهم آورد.

با احترام: انتشارات مه‌آیین.

ud asmān ō drubuštīh <ī>* zamīg tā
 ‘star pāyag’ ō *kušišnīgān az kušišn gyāg
 ī ‘kušāgān-razm kardagīh’, ud ‘kušāgān
 az andartom ī tan ta ‘star pāyag’.

اینک! آسمان، تا ستاره‌پایه، برای پشتیبانی
 از زمین، به یوبه‌ی رزم رزمندگان و
 ستیزندگان، آماده و پرداخته شده است.
 ستیزندگان (= متضادان) نیز از ژرفای تن
 تنابندگان گرفته تا ستاره‌پایه (در نبردی گیهای
 درگیر اند).

دین کرد، کتاب سوم، کرده‌ی ۱۱۹

أَفْهَلَوِيُونَ أَلَوْجَدَ عِنْدَهُمْ
مَرَاتِبًا غِنَى وَفَقْرًا تَخْتَلِفُ

حَقِيقَةُ ذَاتِ تَشَكُّكِ تَعَمُّ
كَالنُّورِ حَيْثُمَا تَقْوَى وَضَعِفُ.

حاج ملا هادی سبزواری، منظومه، بخش الهیات.

پیشگفتار مترجم

همه‌ی دین‌کردشناسان، این کهن‌نامه‌ی گرانسنگ، دین‌کرد را «دائرة‌المعارف / دانشنامه‌ی دین‌مزدایی» نام نهاده‌اند. پژوهش ما در دین‌کرد نیز همین تعریف و شناسه را استواری می‌بخشد؛ جز اینکه به این تعریف چند نکته را به‌ویژه درباره‌ی کتاب سوم می‌افزاییم:

«کتاب سوم دین‌کرد بازمانده‌هایی از ترجمه‌ی پهلوی بسیاری از بحث‌های ارسطویی، و نیز، همه‌ی سربخش‌های حکمت خسروانی (=فلسفه‌ی اشراق) را گزارش می‌کند».

آیا ترجمه‌ی پهلوی نوشتارگان ارسطو، که در دین‌کرد یافت می‌شود، چه گزارش‌گونه و چه فراگسترده، دوسه سده پس از فروپاشی فرمانروایی ساسانیان انجام‌گرفته و پاره‌نوشته‌هایی از آن گزارش‌ها در کتاب سوم دین‌کرد به یادگار مانده است؟

پاسخ ما به پرسش بالا نه‌گویانه (=منفی) است. واپسین تدوین و پرداخت دین‌کرد پیش از نخستین آشنایی‌های پراکنده‌ی ایرانیان و برخی اعراب مسلمان — برای نمونه، یعقوب اسحاق‌کندی — با فرزانش یونانی و در چکاد آن، با فرزانش ارسطویی انجام‌پذیرفته است.

مهم‌تر اینکه، برابرگزینی و واژه‌سازی نویسندگان دین‌کرد، هنگام گزارش و ترجمه‌ی بحث‌های ارسطویی، نشان می‌دهد تدوین‌کنندگان این کارنامه با ساخت و سیمای یونانی واژه روبه‌رو هستند. یک نمونه‌ی آن را در ترجمه و گزارش خود، دفتر یکم، کرده‌ی ۱۱۲ نشان داده و به‌میان‌نهاده‌ایم. ایرانیان خودباخته و تازیان ماندگارهای ارسطویی را به میانجی زبان سریانی به تازی گزارش کرده‌اند. اگر گزارندگان و پردازندگان دین‌کرد پس از شوربختی ساسانیان و ایرانیان دست‌اندرکار گزارش نوشتارگان ارسطویی به پهلوی می‌شدند، می‌بایست کارشان (=تأثیر) زبان سریانی یا حتی عربی را هنگام برابرگزینی و واژه‌سازی، حتی در واژه‌سامانی (=ساخت نحوی) ترجمه‌ها ببینیم. البته اگر نیازی بدین کار داشته‌اند.

درجایی که می‌دانیم پس از تازش و آمیختگی با آلودگی‌های اهریمنی، دین‌سالاران، دین‌پردازان و نگرمدان (=نظریه‌پردازان) دین‌مزدایی همه‌ی کوشایی‌های خود را برای نگه‌داری آنچه در دست‌شان بوده‌است به کارگرفته‌اند.

از این گذشته، ترجمه‌ی پهلوی برخی بحث‌های ارسطویی که در سراسر روایت‌های کتاب سوم پراکنده است، کارنشان (=اثر) ساخت واژگانی یونانی و نیز، کارنشان واژه‌سامانی (=نحو) یونانی را در خود نهفته دارد. دیگر اینکه، درباره‌ی گزارش پهلوی مانده‌نوشته‌ها و فرزانه‌نوشته‌های ارسطو از یونانی به پهلوی، آنهم در زمانه‌ی سرافرازی و بالندگی ایرانیان، گزارش‌های سخت‌و‌ستواری در دست‌است.

فرجام سخن ما در این باب این است که بودوباش بحث‌های ارسطویی در کتاب سوم، بسی گوه‌رین، ریشه‌ای و دیرسال‌تر از گزارش‌های عربی و سریانی آن است.

شایسته‌تر اینکه، در دین‌کرد، هر جا با بحثی ارسطویی روبه‌رو می‌شویم، نحو و واژه‌سامانی سخن پهلوی از زبان ساختگی و پیچ‌درپیچ سده‌ی سومی و چهارمی دور است.

جای آن است به دو نکته‌ی شایا و شناخته درباره‌ی فرزانش ارسطویی انگشت سخن نهیم:

یکی، خُرده‌سنجی‌های ارسطو در ستیز با افلاطون، درباره‌ی ناراستی مینوی «مینو-دیسه‌ها / مُثُل» است. می‌دانیم ارسطو، هم در بحث طبقات انواع و اجناس و هم در بحث ماده و صورت، فرزانه‌ی یونانی «آیدوس / ایده» را هم برای طبقه‌ی «نوع» و هم برای «صورت» یکسان به کار می‌برد. چنین می‌نماید خود ارسطو به پی‌آمد خردناپذیر این درهم‌آمیزی معنایی-واژگانی آگاهی نداشته‌است. یا شاید تعمد و گرایش پادافلاطونی در این برابرگزینی کارگرفته‌است.

ولی گزارشگران ایرانی و عرب ارسطو، با باریک‌بینی و ژرف‌کاوی بسیار پسندیده و خردپذیر، آیدوس نوعیه را «نوع»، و آیدوس صوری را «صورت» نام نهاده‌اند.

هنوز نمی‌دانم که شارحین باختری ارسطو در سده‌های میانه نیز پی به بی‌دقتی ارسطو برده‌بوده‌اند یا نه؛ ولی درباره‌ی باریک‌بینی فرزانه‌ی گزارشگران مسلمان ارسطو گواهِ نوشته‌های چندی برجای است. گزارشگران اروپایی و امروزی ارسطو اما چشم‌آگاه این نکته شده‌اند.

گزارشگران دین‌کرد، که با باریک‌بینی درست مترجمان مسلمان آشنا نبوده‌اند، هم در بحث «طبقات انواع» و هم در بحث «ماده و صورت» در تفسیر ارسطویی آن، به پیروی از ارسطو، برای طبقه‌ی نوع و صورت، تنها فرزانه‌ی پهلوی «دسگ» را برابر «آیدوس» ارسطو به کار برده‌اند.

دیگر اینکه، بنیاد همه‌ی تبیین‌ها و آناکاوی‌های (=آنالیتیک) ارسطو در باب جهان، بر بنیاد دو مفهوم پیشنهادی خود وی یعنی «ماده و صورت» است. و می‌دانیم بخش‌بندی «ماده و صورت» و تبیین فرزانورانه‌ی «ماده و صورت»، بنیادی‌ترین و ریشه‌ای‌ترین بحث ارسطویی نام‌گرفته‌است.

نویسندگان دین‌کرد، هر جا که به این بحث نزدیک شده‌اند، به ترتیب، فرزانواژه‌های پهلوی «مادگ تُد دِسگ» را برابر گرفته‌اند. از این روی، آشنایی رسا و بسنده با نوشتارگان ارسطو، پیش‌زمینه‌ی جدی پژوهش‌های دین‌کردشناسی است. در میان دین‌کردشناسان اروپایی تنها پروفیسور زنر سخت بر این نکته انگشت سخن نهاده است. به هر رو، جای چند پرسش هست:

اینکه انگیزه‌های بنیادین تدوین‌کنندگان دین‌کرد، در پیشوازی ارسطو بر چه استوار است؟
آیا آنان ارسطوگرا (=مشایی / ارسطوآیین) بوده‌اند؟

آیا همچون رقیبان مسیحی خود، برای تدوین فلسفه‌ای مزدایی در رقابت با فلسفه‌ی مسیحی از بحث‌ها و بخش‌بندی‌های ارسطو کمک می‌گرفته‌اند؟ نکته‌ای که در پژوهش ما، شایدمند و محتمل می‌نماید.

نکته‌ی شایای دیگری را که درباره‌ی دین‌کرد می‌افزاییم، بحث نظام طولی جهان است: از خدا تا شیطان و در آن میان جهان ماده و ماده‌ی زمینی.

آگاهان می‌دانند نظام طولی جهان هستی، در دستگاه هستی‌شناسی اشراقی، و نیز پیش از آن در دستگاه اندیشگانی ابوالبرکات بغدادی، سوای تغییر و جابه‌جا کردن‌های واژگانی و اصطلاحی، بنیادشده بر دستگاه جهان‌شناسی ارسطوگرایان (=مشائیون) است. ارسطوگرایان، میان خدا / علّٰی‌العلل و جهان تکثرات مادی، پایگان‌های چندی را زیر نام‌های عقول طولی مترتبه و عقول عرضی متکافئه در نظر گرفته و رسمیت داده‌اند. سهروردی فرهنگ‌شناس (=اشراقی)، و نیز پیش از او ابوالبرکات بغدادی، همین نظام طولی جهان را با سرواژه‌ها، فرزانواژه‌ها و مصطلحات فلسفی ویژه‌ی خود فرامی‌گویند.

دین‌کرد، تا آنجا که ما دیده و دریافته‌ایم، صورت کهن‌تر، آغازین و پهلوی بیشینه و برجسته‌ی سرواژه‌ها و مصطلحات فرزانیش فرهنگ‌مندی (=حکمة‌الاشراق / فرزانگی فروغ) را در خود نهفته دارد که در جای بایسته، بویژه یادداشت‌های هر فصل / کرده، به آن انگشت سخن نهاده‌ایم.
جای آن است نکته‌ای دیگر را بیافزاییم:

حکمت خسروانی، ناب ترین دستگاه جهان شناسی ایرانی است که هم بنیان آن و هم پرورش آن، چه پیش و چه پس از اسلام، تراویده و پرورده اندیشه ورزی ایرانیان است. و به راستی، در حوزه اندیشه ورزی و فرزانه پژوهی، حکمت خسروانی، ایرانی ترین اندیشه ایرانی است.

برای چم و چرای نام گذاری این نوع از اندیشه ورزی و حکمت، به حکمت خسروانی، درست نمایی ها و توجیهات چندی را گفته اند؛ ولی ما، این نام را برگرفته از حکمت کی خسرو مبارک می دانیم. برابر رای و نظر ما، این دستگاه اندیشگانی می باید با تأملات و ژرف اندیشی های حضرت کی خسرو آغاز شده باشد.

در ترجمه کتاب سوم دین کرد، همه ی کوشش و جوشش ما استوار داشت همیشگی زمانیکه (=تاریخی) فرزانه پژوهی های فرهنگ شناسانه ی فرزانه ی فرهنگ شناس (=شیخ اشراق) و بن نوشت پهلوی دین کرد در زمینه ی حکمت خسروانی است.

اکنون، آنهم به یوبه ی (=به خاطر) استوار کرد ادعا و فراگفت خود، چکیده و گزیده ی بحث های روایت های ۴۲۰-گانه ی کتاب سوم را فرادید و اندیشه ی خوانندگان می نهیم.

دین کرد، در پرداخت و تدوین پایانی، دربرگیرنده ی نه کتاب بوده است. در گذران ترابری به هند، کتاب های یکم و دوم، و چند برگ از برگ نوشت های آغازین کتاب سوم، ازمیان رفته است.

کتاب سوم، در سامان کنونی، دارنده ی چهارصد و بیست و آندی روایت است. گاه دو روایت در یک کرده (=فصل) نوشته آمده است و گاه یک روایت در دو یا چند کرده ثبت شده است؛ ولی روی هم رفته هر «کرده / فصل» تنها یک روایت را دربرمی گیرد. برابر گمان و بازشناخت ما، ساختمان زبانی کرده ها و روایت های کتاب سوم، آن را به درس نامه ی موبدان برای دین آموزان (=طلاب) مانند تر می کند؛ درس نامه ای که امروزه، در چشم ما دانش نامه می نماید.

نخستین روایت را با شماره ی تهی (=0) نشان داده و آن را «دیباچه ی هیربد» نام نهاده ایم. در «دیباچه ی هیربد»، نویسنده خود را به نام، هیربد می شناساند. در کرده ی ۲۹۹ ام نیز

پله و پایگاه هیربدی نویسنده‌ی دین کرد راست داشته می‌شود.

آسیب‌دیدگی بافتِ سخن در این روایت (=دیباچه‌ی هیربد) به اندازه‌ای هست که ترجمه‌ی گمان‌ورزانه‌ی آن را درست‌نمایی و توجیه کند؛ ولی سه نکته در این روایت پذیرای رویکرد است: نخست، به کاربردِ سخنواره‌ی «آخوئی آستومند» است. از واری‌دیگر روایت‌های کتاب برمی‌آید که هم هیربد و هم دیگر تدوین‌کنندگان این کارنامه، درک روشنی از این سخنواره دارند؛ به معنی «پرتویی آهورایی که هستی و کالبدِ مادی پذیرفته است».

نکته‌ی دوم، پافشاری هیربد نویسنده به راستینگی طبقات و پایگان‌های مردُمیک است. در سرتاسر کتاب سوم حتی به یک نمونه برنخوردیم که نویسندگان، اختلاط طبقاتی یا برابری طبقاتی را پذیرفته باشند.

نکته‌ی سوم، پافشاری نویسنده بر کاربستِ کهن‌آیین «دوازده‌هَماشت» است [آیینی که برای بزرگداشتِ زنان انجام می‌گیرد]. آیا این پافشاری معنایی جز این دارد که نویسندگان کتاب، زن، و شاید از بنیاد، گن و گوهرِ مادینه (=جنس مؤنث) را از ارکان و بُنلادهای جهان می‌دانسته‌اند؟ به هر رو، پافشاری در کاربستِ کهن‌آیین «دوازده‌هَماشت» در این روایت (=دیباچه‌ی هیربد)، آنهم در جایگاهِ ستونِ نگه‌دارنده‌ی جهان، برای کهن‌باورشناس (=میتولوژیست) امروزی جای پژوهشی جدی دارد.

در کرده‌ی یگم، نویسنده می‌کوشد ایرادها و خُرده‌گیری‌های شخصِ آشموغی را پاسخ دهد؛ نگرگاهِ ما این است که نویسندگان، دشنامِ آشموغ را برای زرتشتی‌های مسیحی شده به کار برده‌اند. بافتِ سخن این روایت نیز آسیبِ گسترده دیده است؛ حتی ما به این نتیجه رسیده‌ایم که سه بندِ پایانیِ روایتِ پاره‌نوشته‌ای از کرده‌ی چهارم است.

در کرده‌ی دوم، آشموغ بی‌پدایمی (=بی‌دهان‌بند) ایرادی را در میان می‌نهد که به گمانِ ما، بی‌معنی دانستنِ کاربردِ «پدایمی» است. آسیب‌دیدگی بافتِ سخن در این روایت نیز به اندازه‌ای هست که ترجمه‌ی ما را موقتاً پذیرفتنی کند.

در کرده‌ی سوم، ایرادِ دیگری از آشموغ پاسخ داده می‌شود: درنما، بحثِ بر سرِ شیوه‌ی پاک‌گردانی و تطهیرِ ریمنی (=نجاست) است. برابرِ گمان و بازشناختِ ما، دست‌گم سه بندِ میانین این روایت، در سنجش با بحثِ سرتاسرِ روایت، از جایی دیگر به اینجا آورده شده است. ما در ترجمه‌ی خود، پاره‌نوشته را به گمانِ ما جابه‌جاشده را درونِ دو-قلاب نهاده‌ایم.

۴

در کرده‌ی چهارم، نویسنده می‌کوشد ایرادِ آشموغ، در زمینه‌ی نادرستیِ نمایین و ظاهری به‌کاربردنِ «زُوهَرِ پاکِ حیوانی» را درست‌نمایی (=توجیه) کند. ولی به‌گمانِ ما، پاسخِ روایت به تنها جُستاری که نمی‌پردازد بحثِ «زُوهَرِ پاکِ حیوانی» است.

۵

در کرده‌ی پنجم، آشموغ از دین‌برگشته [یا مزدکی مسیحی‌شده] می‌کوشد درهم‌وبرهمیِ نژادی، مصادره‌ی اموالِ بزرگان و نژادگان به دستِ برزنیانِ بندگی‌سته و، نقض و پایمالیِ دادها و آیین‌های جافتاده را درست‌نمایی کند.

نویسنده نیز، پی‌آمدِ اهریمن‌خواهانه‌ی این کارها را گوشزد می‌کند.

این روایت (= کرده‌ی پنجم) همیشه، پذیرایِ پژوهشِ دین‌کردشناسان بوده‌است.

از تاریکی‌های این روایت (= کرده‌ی پنجم)، نام‌بردن از دین‌آورِ نوکاری به نام زرتشتِ اهلِ فسا [یا: پسا] است.

گذشته‌نگارِ دانشمند، ابوعلی مسکویه رازی، نویسنده‌ی کارنامه‌ی گرانسنگِ «تجاربُ الامم»، در شناساندنِ روزگارِ کسریِ انوشیروانِ پسرِ کوات (=قباد)، به زرتشتِ اهلِ فسا نیز انگشتِ سخن نهاده‌است. چشمگیرتر اینکه همه‌ی آگاهی‌های این گذشته‌نگارِ دانشمند در کتابِ نامبرده درباره‌ی آن زرتشتِ فسایی با یادفروزه‌هایی که نویسنده‌ی دین‌کرد در این روایت به پیروانِ زرتشتِ فسایی برمی‌بندد، برابر است. برای نمونه نگاه کنید به عبارتِ تجاربُ الامم، ص ۹۴، بُن‌نوشتِ عربی:

«و كَانَ أَوَّلَ مَا بَدَأَ بِهِ أَنْ أَبْطَلَ مِلَّةَ زرداشت الثانی الَّذِي كَانَ مِنْ أَهْلِ فسا، وَ كَانَ مِمَّنْ دَعَا إِلَيْهَا مزدك بْنُ فَمَارِدَ، وَ كَانَ مِمَّا أَمَنَ بِهِ النَّاسُ — لِمَا زَيَّنَهُ لَهُمْ وَ حَثَّهُمْ عَلَيْهِ — التَّاسِي فِي أَمْوَالِهِمْ وَ أَهَالِيهِمْ».

یکی از سُرُوژه‌های این روایتِ دین‌کرد (= کرده‌ی ۵)، «گَرَدَگ-خَوَداییه» است که در زبانِ پهلوی معنیِ ملوک‌الطوایفی می‌دهد؛ استاد بهمن حمیدی «شاهک‌نشینی» را پیشنهاد دادند.

۶

در کرده‌ی ششم، ایرادِ دیگری از آشموغ پاسخ‌داده می‌شود که بنابراین، عملکردِ مزداییان در زمینه‌ی دادگستری و دوری از گناه با فراگفتِ آنان ناسازگاریِ بنیادین دارد.

مدعی می‌پرسد: شما مزداییان از یک سو دَم از عدالت می‌زنید؛ ز دیگر سو، برایِ کاربستِ عدالتِ کارهایی ستم‌روشانه و ناعادلانه پیشه می‌کنید.

۷

در کرده‌ی هفتم، آشموغ به جایِ ایرادی دین‌ستیزانه، پرسشی دینی را به‌میان می‌نهد که به پرسش‌های دین‌آموز مانندتر است تا ایراداتِ یک آشموغ از دین برگشته؛ و آن این است که سنجهی

- ۸ جداسانی گاهان، در جایگاهِ گفتِ اورمزدی، با دیگرِ مَنَثَرها در چي ست.
در کرده‌ي هشتم، اشموځ، چَم و چرایِ گناه دانستنِ نهادنِ هیزمِ تَر را بر آتش می‌پرسد.
- ۹ در کرده‌ي نهم، سخن بر سرِ بحثِ ظاهراً تمام‌نشدنِ می‌خوارگی است. بودوباشِ چند واژه‌ي خوانده‌نشده و آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن، ما را وادارِ به ترجمه‌اي گمان‌ورزانه کرده است.
- ۱۰ در کرده‌ي دهم، آنگونه که ما دریافته‌ایم، اشموځ ایراد می‌گیرد که زمزمه‌ي درازآهنگ و هر روزِ مَنَثَرهایِ دینی، وقت‌گُشیِ نابایستمندی است. ولی نویسنده پاسخ می‌دهد که، زمزمه‌ي مَنَثَرهایِ دین نه تنها وقت‌گُشی نیست که صدها سود دربردارد.
- تا اینجاي کتاب (= کرده‌ي دهم)، با خُرده‌گیری‌ها و ایراداتِ اشموځ از دین برگشته روبه‌رو هستیم. پس از درمیان‌نهادنِ ایراداتِ اشموځ، نویسنده دوازده پرسشِ یک یا چند دین‌آموز (= طلبه) را پاسخ می‌دهد.
- ۱۱ در کرده‌ي یازدهم، دین‌آموز می‌پرسد آیا ارتکابِ گناهي که شخص را شایسته‌ي مرگ می‌کند (= مرگ‌ارزان)، به نیست‌شوندگی و امحاءِ ثواب‌هایِ گذشته می‌انجامد؟ که نویسنده پاسخ «نه» می‌دهد.
- ۱۲ در کرده‌ي دوازدهم، دین‌آموز (= طلبه) می‌پرسد در روایت‌هایِ دینی، یک جا نوشته آمده است که نخستین همپرسگیِ اورمزد با تنابندگانِ زمینی، نخست، با جَم بوده است، یک جا نوشته آمده است که نخستین همپرسگی با مَشی و مَشیانه بوده است؛ چَم و چرایِ این ناسازگاری در کجا ست؟ نویسنده پاسخ می‌دهد: تناقضی در کار نیست اگر، دین‌واژه‌ي «همپرسگی» درست معنا شود.
- ۱۳ کرده‌ي سیزدهم، بحثی پیچیده، هم از نظرِ زبانیک و هم دین‌دانشناسیک (= فقهی)، درباره‌ي کاربستِ کهن‌آیینِ «گوشودا» است. دین‌آموز درباره‌ي آیینِ پلکانیِ گوشودا در خوردن و نوشیدن پرسشی را درمیان می‌نهد.
- ۱۴ در کرده‌ي چهاردهم، دین‌آموز می‌پرسد آیا می‌شود توبه‌کننده سر از دوزخ درآورد؟ نویسنده در اینجا نیز پاسخیِ نئی گویانه می‌دهد.
- ۱۵ در کرده‌ي پانزدهم، دین‌آموز سیاهه‌اي از کردارهایِ اورمزدپسند و اهریمن‌خواه را برمی‌شمرد و از ارج و مرتبه‌ي هر کدام می‌پرسد.
- ۱۶ در کرده‌ي شانزدهم، دین‌آموز جوان می‌پرسد با چه سنجه‌اي میانِ فتواهایِ (= ویزیر) ناسازگار

۱۷

دین پردازان (=مجتهدین) و آموزگاران دین داوری کنیم و یکی را برگزینیم.
در کرده‌ی هفدهم، دین آموز، چرایِ مَه‌تری دیندار از دین و، شهریار از شهریاری را می‌پرسد.
این نشان می‌دهد که در گذشته، یکی از دغدغه‌های دینداران، عمل به دین بوده است و به بایایی
و شایایی این نکته که دیندار و شهریار می‌تواند دین و شهریاری را سربلند یا سرافکنده کند
آگاه بوده‌اند.

۱۸

در کرده‌ی هجدهم، دین آموز، از چَم و چرایِ با دست چپ گرفتن «بَرُسَم» پرسش می‌کند و هیربد
پاسخ می‌دهد که چَم و بهانه‌ی با دست چپ گرفتن «بَرُسَم»، همراهتایی با دمیدن خورشید از خاوران
به باختران است. این معنا، امروزه نزد کهن‌باورپژوهان (=میتولوژیست‌ها) به «همراستایی
مِه جهان و کِه جهان» نامزد است.

۱۹

در کرده‌ی نوزدهم، دین آموز می‌پرسد: چرا پرتوافشانی‌های خورشید همیشه سه و نیم کشور از
هفت کشور «خُونیرس» را روشن می‌کند، که هیربد پاسخ می‌دهد چرایِ آن را باید در گردِ دیسی
[=گرد-دیسی / کرویت] زمین دانست.

۲۰

در کرده‌ی بیستم، دین آموز می‌پرسد آیا برای اندازه‌گیری ارتفاع چیزی، برای نمونه درخت، از راه
دور، بی‌آنکه از درخت بالا رویم یا ریسمان اندازه‌گیری به کاربریم، راهی هست؟ که هیربد پاسخ
می‌دهد: آری؛ و راهکاری سه گوشه‌شناسانه (=مثلثاتی) برنشان می‌دهد.

۲۱

در کرده‌ی بیست و یکم، دین آموز می‌پرسد راه هر چه بیش‌تر نزدیک شدن به بارگاه اورمزدی و یا
هر چه دورتر شدن از آن کدام است، که هیربد پاسخ می‌دهد گزینش خَرَد و باور جانانه و ژرف به
اورمزد، شیوه‌ی راه یافتن به بارگاه اورمزد است.

۲۲

در کرده‌ی بیست و دوم، دین آموز می‌پرسد: آن هنگام که دیوانِ مینوی بدکاره روانِ مردم تبه‌خور را
تسخیر می‌کنند، آیا روانِ مینوی مردم تغییر جوهری می‌یابد یا نه، که هیربد پاسخ می‌دهد خیر؛
گرایش به گناه مردم، تنها به معنی گرایشِ روانِ تبه‌خو به روانِ دیوی است نه به معنی تغییر جوهری
روان به روانِ دیوی. چَم و چرایِ آن را در دیگر روایت‌ها و آموزه‌های دین کرد خواهیم دید. در دستگاه
اندیشگانی نویسندگان دین کرد، روان، زادونهادی اهورایی دارد و پذیرای دگرشدِ گوهرین (=تغییر
جوهری) نیست. در دیگر روایت‌های دین کرد خواهیم دید که نویسندگان به پیروی از ارسطو، از بنیاد،
هیچ گونه تغییر جوهری را برای هیچ چیز مادی نمی‌پذیرند.

۲۳

در کرده‌ی بیست و سوم، دین آموز درباره‌ی ناسازگاری دو روایتِ گوناگون درباره‌ی «کیومرث»

می پرسد که بنا بر آن روایت‌ها، آفرینش و کنش و رستگاری «کیومرث» آیا در زمانه‌ی پاک و ناب پیش از تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن بر جهان بوده است؟ که هیربد پاسخ می‌دهد: یکی از آن روایت‌ها درباره‌ی آفرینش «کیومرث» است و یکی دیگر درباره‌ی کنش و رستگاری پایانی «کیومرث»؛ و از بنیاد، دو روایت در نظر هیچ پیوند موضوعی با یکدیگر ندارند. به سخن دیگر، این دو گزاره چون وحدت موضوع ندارند، نمی‌توانند متناقض باشند.

۲۴

در کرده‌ی بیست و چهارم، دین‌آموز دیگر بار درباره‌ی دو روایت ناسازگار و متناقض درباره‌ی کیومرث می‌پرسد که بنا بر یکی از آن‌ها، پس از تازش اهریمن بر جهان، کیومرث درجا مرده است و بنا بر یکی دیگر از روایت‌ها، کیومرث پس از تازش اهریمن سی سال در جهان زیسته است؛ ولی پاسخ هیربد هیچ بنیاد خردپذیر و خردشکیمی ندارد. او (=هیربد پاسخگو) این ناسازگاری را به درک و دریافت دگرشونده‌ی مردم در زمان‌ها و جای‌های گوناگون پیوند می‌زند.

۲۵

در کرده‌ی بیست و پنجم، دین‌آموز می‌پرسد معنای دو دین‌واژه‌ی «همانند» و «همانندترین»، هنگام برقراری نسبت میان «دین» و دعای «آهونور» چي ست؟ در اینجا هیربد پاسخی درست و سراسر است می‌دهد ولی ناگهان تشبیه و همانست‌ی «مو و سر» را به کار می‌برد که هنوز معنای این تشبیه و همانست‌ی برای ما روشن نشده است.

۲۶

در کرده‌ی بیست و ششم، دین‌آموز پرسمانی دین‌دانشناسانه (=فقهی) به میان می‌نهد؛ که بنا بر فرمان دین، هر چیز مطهر را می‌باید از مردار مردم و سگ به بازه‌ی سی گام دور نگه داشت؛ ز دیگر سو، چیز مطهر می‌باید از زن دشتان (=حائضه) پانزده گام دور نگه داشته شود؛ پس، دانسته می‌گردد که نجاست مردار مردم و سگ از اندازه‌ی نجاست زن دشتان بیش تر است؛ ولی از سی گام که بیش تر شود، بازگونه، این بار، اندازه‌ی نجاست زن دشتان از مردار مردم و سگ بیش تر می‌شود؛ چرایی این بیش تری، به نسبت بازه‌ی سی گام در چي ست؟

هیربد پاسخ‌دهنده، چرایی آن را در چشم‌زخم زن دشتان جست‌وجو می‌کند.

تا اینجا، پرسش و پاسخ‌ها به پایان می‌رسد و چیزی نزدیک به چهارصد روایت آغاز می‌شود که همه، دارای سرنامه (=تیترا) و نوشتار روشن‌گر سرنامه‌اند.

۲۷

در کرده‌ی بیست و هفتم، هم از نظرگاه فلسفی و هم از نظرگاه باورشناسی بی‌اندازه گران‌سنگ و پراج است؛ استاد زیر نیز آن را یکی از جدی‌ترین روایت‌های ژروانی کتاب سوم قلمداد کرده است. نوع آسیب‌دیدگی بافت سخن در این روایت بیش تر به دستبرد برنویسان و مُنتَسَخین و

رونویس‌کنندگان مانند است تا به آسیب‌دیدگی زمان‌بر و خودبه‌خود، که بر سر هر نوشتاری می‌رود. آسیب‌دیدگی بافت سخن در دین کرد، بویژه کتاب سوم به اندازه‌ای هست که هر دین کرد پژوهی را به بُن‌بست کشاند.

خواننده‌ای که از خود شکیبایی‌ای فراتر از بیان نشان‌دهد و گزارش ما یا دیگر دین کرد پژوهان را تا پایان دنباله‌گیری کند، بیننده‌ی بسی ترجمه و گزارش گمان‌ورزانه خواهد شد؛ و این نیست مگر به چم‌وبهانه‌ی آسیب‌دیدگی‌های بافت سخن؛ آسیب‌دیدگی‌هایی که بروبار کم‌توجهی و کارناشناسی سده‌ها و سالیان رونویس‌کنندگان پیشین است.

گزارش پهلوی کتاب سوم دین کرد، در سامان کنونی‌اش، در چاپ مَدَن، دربرگیرنده‌ی ۴۰۷ برگ‌نوشته است. در چنین نوشتاری به این اندازه، با چیزی بیش از شش هزار کژنویسی و غلط‌املایی روبه‌رو هستیم.

از این شش هزار کژنویسی که احتمالاً در گذر زمان و هنگام برنویسی و نسخه‌برداری بر سر کتاب رفته‌است، هزارتایی آن، قرائت استوار و درستی را برنمی‌تابد.

پژوهنده‌ای که آوانویسی ما را با نوشتار پهلوی برسنجد و روبه‌رو کند، پی‌درپی در برابر قرائت و آوانویسی‌ها با قرائت‌های دوم و گاه سوم از یک واژه روبه‌رو می‌شود که می‌تواند همه گمان‌ورزانه و شک‌پذیر باشد. قرائت‌های دوم و گاه سوم هر واژه، پیشنهادی اند و در بخش آوانویسی همه را درون قلاب [V:] همراه با نماد نشان «یا»ی تفصیلی / V آورده‌ایم.

این اندازه از کژنویسی، غلط‌املایی، آسیب‌دیدگی، فزون‌نویسی، جابه‌جانی‌های غلط‌های دستوری و جمله‌بندی‌های نادرست، هم از نظر بافت خردپسندانه‌ی سخن و هم از نگرگاه واژه‌سامانی (=نحو) زبان پهلوی برای یک کتاب در این حجم توجیه‌ناپذیر است.

افزون بر این همه فراپیچیدگی متنی، از کتاب سوم تا نهم دین کرد با نوشتاری سربه‌سر تهی از نشانه‌گذاری روبه‌رو هستیم. تا بدانجا که بازشناخت پایان دستوری یک جمله یا یک بند با دشواری‌های تشنیک‌ی (=تکنیکی) ناگشودنی روبه‌رو است.

بر این همه فراپیچیدگی و دشواری این را نیز بیافزایم که بیشینه‌ی جملات دین کرد، نادر گنشوآژه و فعل میانین، هنجارین، زیرین و بنیادین است.

تا بدانجا که پژوهنده‌ی دین کرد را وادار به اختراع کنشوآژه‌ای (=فعلي) اختیاری و دلخواهانه برای جمله‌ی درنظر می‌کند.

کرده‌ی بیست و هفتم، همه‌ی این مشکلات را یکجا دارد؛ افزون بر آن، در این روایت با آسیب‌دیدگی آگاهانه و آسیب‌رسانی تعمّدی رونویس‌کنندگان روایت نیز روبه‌رو هستیم. آسیب‌دیدگی‌ای از آن گونه که کارنشان سخت‌آینی (=دگماتیزم) و تعصب‌های انعطاف‌ناپذیر دینی را بر پیشانی دارد.

بگذریم؛ کرده‌ی بیست و هفتم درباره‌ی بافتارِ دوگانه و متضادِ «زمان» بحث می‌کند و درباره‌ی آن اَبَر-نیروی که بافتِ متضادِ «زمان» را با هشت بُن‌ماده‌ی سازنده و مُقَوِّم بر ساخته است. اما سرتاسر کتابِ سوم دینِ کرد در پیِ استوارکردن این نکته است که اهورامزدا نمی‌تواند خالقِ بدی باشد و نباید هم آفریننده‌ی مینوی تاریکی و بدی انگاشته‌شود؛ حتی یکی از بُن‌انگیزه‌های پایه‌ای نگارشِ دینِ کرد انگشت‌نهادن بر این گزاره‌ی زیربنایِ دینِ مزدایی، یعنی «اورمزد، در جایگاهِ تنها آفریننده‌ی مینوی نیکی» است. ناگهان در این روایت (=کرده‌ی ۲۷ اُم) نویسنده مدعی می‌شود اهورامزدا بُنِ بدی را آفرید و «زمان» را با آن بُنِ رنگ‌زد (=رَزید) تا جهانِ هستی به ترازندگی و اعتدال‌رسد.

شاید زینِ بهره از راستی دارد که مدعی است، کرده‌ی بیست و هفتم را کسانی با گرایشِ سختِ زُروانی نوشته‌اند. و سپس ترها، کسانی با گرایش‌های سخت و سُتوارِ راست‌کیشی (= orthodoxy / آرتا-دخشی) مزدایی، آن را چنانکه ب باید ویرایش کرده‌اند.

۲۸

در کرده‌ی بیست و هشتم، نویسنده، بُن‌پاره‌ها و اجزایِ خودی و بیگانه‌ی ایرانشهر، هم از نگرگاهِ باوریک (=اعتقادی) و هم از نگرگاهِ رأی‌فرمایی (=اداره‌ی امور) را برمی‌شمرد.

۲۹

در کرده‌ی بیست و نهم، نویسنده، بُن‌پاره‌ها و اجزایِ فکریِ آیین‌هایِ برون‌مرزیِ ایرانشهر را برمی‌شمرد؛ و گوش‌زد می‌کند که نه تنها درباره‌ی ایران این نکته درست است، بلکه هر کشوری می‌باید با آیینِ فکری و اندیشگانیِ هم‌آوا و هم‌آهنگ با دیرینه‌ی خود رهبری شود.

و نمونه می‌آورد که دین و دولت می‌باید همچون سر و تنی باشد که دارایِ دمسازی و سازگاریِ انداموار و اندامیک (=ارگانیک) است.

۳۰

در کرده‌ی سی‌ام، نویسنده، همه‌ی مردان را با در نظر گرفتنِ دو سنجه دسته‌بندی و ردیف می‌کند: یکی سنجه‌ی سالداری و دودِ دیگر سنجه‌ی هنر و فرهنگ.

یک نکته را بیافزایم که نویسندگان و تدوین‌کنندگانِ دینِ کرد، در سرتاسر این نامه‌ی گرانسنگ، بحثِ ارسطوییِ فضیلتِ اخلاقی را با واژه‌ی پهلویِ «هَنَر» فرامی‌گویند. ما همه جا این واژه را «هنر»

اخلاقی» یا «هنر نهادی» ترجمه کرده‌ایم؛ بحث ارسطوییِ رذائلِ ضدِ اخلاقی را با واژه‌ی پهلوی «آهوگ» فراگفته‌اند که آن را نیز «آهوِ اخلاقی» یا «آهوِ نهادی» ترجمه کرده‌ایم.

ارسطو، هم در کتاب «پلیتیکا / سیاست» و هم در «اصول حکومتِ آتن / بُن‌دادهای فرمانفرمایی در آتن»، مجموعه‌ی فضایلِ اخلاقی را با دانشواژه‌ی یونانی «آرت / ἀρετή» فرامی‌گوید. یکی از برابرهایی معنایی «آرت» یونانی در زبان‌های امروز اروپایی virtue است. واژه‌ی «آرت / art» در زبان‌های اروپایی دگرشدِ زمانیک و تاریخیِ واژه‌ی یونانی «آرت» است.

همین معنا، یعنی معنای فضایلِ اخلاقی را نویسندگانِ دین‌کرد با دانشواژه‌ی پهلوی «هُنر / hunar» فراگفته‌اند که نشان می‌دهد گزارندگانِ نامه‌های پهلوی، بویژه دین‌کرد، زمانِ برابرگزینی و واژه‌سازی، با ساخت و سیمایِ یونانیِ واژه آشنايي داشته‌اند.

ما، در دین‌کرد، بویژه کتابِ سوم، هر جا با بحثیِ فرزانونه (= فلسفی) روبه‌رو شده‌ایم شاهد بوده‌ایم که تدوین‌کنندگانِ کوشیده‌اند برابرهایی به زبانِ پهلوی برایِ سُرِواژه‌ی یونانی به کاربرند؛ در برخی روایت‌ها نیز دست به واژه‌سازی زده‌اند. ساخت و پرداختِ برابرهاییِ پهلویِ فرزانونه‌ها نشان می‌دهد که گزارندگانِ نامبرده با ساخت و سیمایِ سریانی یا عربیِ واژه بیگانه‌اند. در این روایت (= کرده‌ی سی‌ام)، از این دو سُرِواژه‌ی پهلوی (= هنر و آهوگ / فضایل و رذایل) در همان معنایِ درنظر بهره‌گیری می‌شود.

۳۱

در کرده‌ی سی و یگم، نویسنده، به این می‌پردازد که هر کس در کارهایِ نکو و واجب بکوشد حتی اگر به خواسته‌اش نرسد همیشه خرسند از کوشاییِ خود است؛ ولی «مردِ کوشنده در بدی غیر واجب» چنین نیست.

۳۲

در کرده‌ی سی و دوم، با دو بحثِ بی‌ربط با یکدیگر روبه‌رو می‌شویم؛ البته برابرِ گمان و بازشناختِ ما.

بحثِ نخست به این می‌پردازد که چرا در زندگیِ زمینی، دیده می‌شود مردمِ بد و دیوآیین پشتیبانی می‌شوند و نیکان به حالِ خود رها شده‌اند. پاسخی که نویسنده می‌دهد همانندِ پاسخِ همه‌ی دین‌ها و کیش‌هاست: روزی خواهد رسید که جهانِ مادی بازساخته شود و، میانِ نیکان و بدانِ داوریِ پایانی به انجام رسد؛ در آن زمان نیکان به رستگاری می‌رسند و بدان سرافکنده خواهند شد.

در بخشِ دوم همین کرده (= ۳۲)، با پایان‌هایِ روایتیِ دیگر روبه‌رو می‌شویم، که بنا بر آن، اگر راست‌گفتاریِ راست‌گفتار حتی به زیانِ پارسایان بیانجامد، از بهرِ آن راست‌گفتاری می‌بایدش ستود.

و اگر دروغِ دروغ‌گو به سودِ پارسایان انجامد، از بهرِ آن دروغ‌گویی نمی‌بایدش ستود.
 در کرده‌ی سی و سوم، نویسنده به این می‌پردازد که بودوباشِ کدام ایزدِ مینوی در اندیشه و منشِ مردمانِ آنان را گرایان به ثواب می‌کند و روی‌گردان از گناه. و جایگیریِ کدام دیوِ مینوی در اندیشه و منشِ مردمِ زادگانِ آنان را گرایان به گناه می‌کند و روی‌گردان از ثواب.

۳۳

در کرده‌ی سی و چهارم، نویسنده، به دینِ همراهی با خواست و کامِ ایزد (=مشیتِ الهی) و، آیینِ همراهی با خواست و کامِ مردمِ زادگان می‌پردازد و سنجهِ آن را نشان می‌دهد.

۳۴

در کرده‌ی سی و پنجم، نویسنده، به نخستین دینِ آور و واپسین دینِ آور انگشتِ سخن می‌نهد.
 نخستین دینِ آور را کیومرث می‌داند و واپسین دینِ آور را سوشیانس.

۳۵

برابرِ آن دستگاهِ اندیشگانی که نویسندگانِ دینِ کرد خود را ملزم به دفاع و معرفیِ آن کرده‌اند، نشانگانِ واپسین دینِ آور این است که پس از وی جهان می‌باید پاک و ویژه و بهشتی‌کردار گردد نه اینکه پس از واپسین دینِ آور فساد و کشت و کشتار و کردارهایِ اهریمن‌خواه بیش‌تر شود.

در کرده‌ی سی و ششم، نویسنده نه تنها مزدائی‌ان را اندرز می‌دهد که از انیران و دیوپرستان و تبه‌خویان دوری‌گزینند، بلکه سفارش می‌کند از جام و کاسه‌ی آنان هم برایِ خوراک و نوشاک بهره‌نگیرند؛ و حتی جام و کاسه‌ای هم که با دستِ انیران و دیوپرستان پرماسیده شده است، با آبِ گرم تطهیر شود.

۳۶

در کرده‌ی سی و هفتم، نویسنده درباره‌ی سه گونه پادشاه سخن می‌گوید:
 پادشاهی که در کارِ شهریار، کشور را با فرمان‌هایِ خود رهبری می‌کند و از زیردستان رای و روش نمی‌پرسد و راهنمایی نمی‌خواهد. دودِ دیگر، پادشاهی که کشور را هم با فرمان‌هایِ خود و هم با راهنمایی‌هایِ زیردستان رهبری می‌کند. سدیگر، پادشاهی که کشور را بنا به رای و نظرِ زیردستان و بندگانِ بارگاه رهبری می‌کند.

۳۷

در کرده‌ی سی و هشتم، نویسنده، درباره‌ی سرآمدترین و پایدارترین شادی‌ها، و نیز، سرآمدِ همه‌ی رنج‌ها بحث می‌کند.

۳۸

در کرده‌ی سی و نهم، نویسنده درباره‌ی راهی بحث می‌کند که پیمودنِ آن مردمِ زادگان را رستگار می‌کند و راهی که رفتنِ در آن مردمیان را سرافکننده به جهانِ آخرت می‌رساند.

۳۹

در کرده‌ی چهلم، نویسنده به بحثی بسیار گران‌ارج و فرزان‌ورانه (=فلسفی) می‌نشیند.
 همان بحثِ آشنایِ «وجود و تجلی وجود». البته اگر خوانشِ ما از این روایت درست باشد.

۴۰

از بحث «تجلی و وجود» به بحث پسینی بودن و پیشینی بودن «وجود و تجلی وجود» می پردازد. «پسینی بودن و پیشینی بودن وجود و تجلی» دنباله گیری خردآفرین و منطقی بحث «تجلی و وجود» است.

پس از این، با نتیجه‌ای که به دست می‌آورد به خُرده‌سنجی دین مسیحی می‌پردازد و پدری و پسری خداوند و پیغمبر را بی‌در نظر گرفتن نسبت پسینی و پیشینی واری می‌کند.

در کرده‌ی چهل و یکم، نویسنده بخشش و دَهِشِ خداوندی را برابرِ سنجه‌های دینِ مزدایی تغییرناپذیر می‌شناساند و می‌گوید: «ناشدنی است خداوند آنچه را که داده و بخشیده است به بهانه‌هایی پوچ بازپس گیرد». به سخن دیگر، معنی اراده و خواست و کام یزدانی (=مشیت الهی) انجام هر کارِ خردناشکبی (=غیر منطقی) نیست.

در سرتاسر دین کرد، مانند همه‌ی دیگر کیش‌ها، هیچ‌گاه به این پرسش پاسخ داده نمی‌شود که چگونه شماری از آموزگاران دین، خواست و کام خداوند را با چارچوب‌های نظری و منطقی نزد انسان‌ها برابر گرفته‌اند و چگونه متقاعد شده‌اند که حق دارند خواست و کام خدا را در حصار عقل بشری بسنجند.

در کرده‌ی چهل و دوم، نویسنده، پایگان‌ها و طبقات به رسمیت شناخته شده را راست می‌دارد و دین‌سالاری (=آسرونی) را برترین پایگان‌های مردُمیک می‌داند و برای این برتری چند چَم و گواه را نشان می‌دهد.

در این روایت با واژه‌ای روبه‌رو می‌شویم که به پیروی از دومناش، گزارنده‌ی فرانسوی دین کرد سوم، آن را «مَنوَهَمَد» خوانده و «منش بهمنی» ترجمه کرده‌ایم.

اگر این خوانش درست باشد، معنی‌اش این است که دین‌سالاری (=آسرونی) جایگاهی زمینی برای مینو-دیسه‌ی (=مُثل) بهمن مینوی است.

برای استوارکردِ درستیِ قرائتِ خود، از همین کتاب سوم، کرده‌ی سیصد و سی و یکم چَم و گواه نیز نشان داده‌ایم.

در کرده‌ی چهل و سوم، نویسنده نشان می‌دهد چه کسانی چگونه می‌توانند همه‌ی نیکی‌های دو جهان را از آن خویش کنند.

در کرده‌ی چهل و چهارم، نویسنده‌ی روایت، زمان بهنگام رسیدن ایزدان مینوی، برای سرکوب پتیاره‌های یورش آورده بر مردمان، را گوشزد می‌کند.

۴۵

در کرده‌ی چهل و پنجم، خاستگاهِ تباهی‌های جان و تن و چیزها / اعیان / برابر-ایست‌ها نشان داده‌می‌شود؛ و نظرگاهِ دسته‌ای از کیشداران را به‌نقد می‌کشد که چرا خداوند را خاستگاهِ تباهی چیزها معرفی می‌کنند.

۴۶

در کرده‌ی چهل و ششم، با روایتی سخت آسیب‌دیده و ناخوانا و ترجمه‌ناپذیر و درهم‌ریخته روبه‌رو می‌شویم. کوشش کرده‌ایم با شماره‌زنی بندها، میزانِ آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن را نشان دهیم. ولی بحث، رویِ هم‌رفته، بیانِ نه ماده‌ی شهرآیینی / قانونی است و خویشکاریِ شهریارِ شهر را در برابرِ نه جُستارِ مایه‌ی قانونی / دادورانه به‌میان می‌نهد.

نکته‌ی پژوهیدنی اینکه در این روایت (= کرده‌ی ۴۶ اُم کتابِ سوم)، کهن‌ترین مانده‌نوشته‌ای از ادبِ پارسی است که واژه‌ی «بیمارستان / ومارستان» در آن دیده شده است.

۴۷

در کرده‌ی چهل و هفتم، نویسنده، از جهاد در راهِ خدا بحث می‌کند و اینکه در ستیزِ با چه کسانی و با کدام چم و بهانه باید جهاد کرد.

۴۸

در کرده‌ی چهل و هشتم، نویسنده، پتیاره‌های تازش‌آورنده بر جهانِ مینوی و گوهرِ درون و تنِ مردمی‌زادگان را برمی‌شمرد؛ هم، راهِ نیروگرفتنِ آن پتیاره‌ها را نشان می‌دهد و هم راهِ نابودی‌شان را.

۴۹

در کرده‌ی چهل و نهم، نویسنده، از ایزدانِ همیارِ مردمان در درازایِ زندگیِ سخت و رنج‌آورِ زمینی سخن می‌راند و اینکه ایزدانِ پاکِ مینوی چه زمانی به یاریِ مردمیان می‌آیند و چه زمانی آرام و قرار می‌گیرند. پس از آن، به خُرده‌سنجی بر دسته‌ای از کیشداران می‌پردازد که چرا فرجامِ کارِ جهان را فروغ‌لطیدنِ بیشینه‌ی گناهکاران در دوزخِ ابدی، آنهم بی‌هیچ امیدِ رهایی، معرفی می‌کند.

بندِ پایانیِ روایت در بسترِ سخنِ پهلویِ آنچنان پیچ‌درپیچ و بغرنج بیان شده است که درستیِ هر ترجمه‌ای را شک‌پذیر می‌کند.

۵۰

در کرده‌ی پنجاهم، نویسنده، به این می‌پردازد که هست‌بودِ بدی و خوبی، از نظرِ ارزشی، هست‌بودیِ هر‌و‌پسپانه (=مطلق) نیست. هر اندازه کسی پله‌وپایگاهِ مردمانه‌ی بالاتری را داراست، به همان اندازه بدی یا خوبی در هستانِ او پسندیده‌تر یا نکوهیده‌تر خواهد بود.

در اینجا نیز نویسنده دست از نقدِ دسته‌ای از کیشداران نمی‌کشد و این پرسش را به‌میان می‌نهد که اگر خداوند نیک‌ترین نیکانِ هستی است، چگونه می‌تواند در همان دمِ خاستگاهِ چیزها و گوهرهای بد نیز باشد. زیرا اگر چنین بود، بدیِ خداوند، به انگیزه‌ی برترینی‌اش بر همه‌ی هستی‌داران، سخت‌ترین و تباه‌کننده‌ترین بدی‌ها می‌شد و این فروزه تنها می‌تواند لایقِ اهریمن باشد نه خدا.

در کرده‌ی پنجاه و یکم، بحثی ارسطویی پی گرفته می‌شود. همانندی کرده‌ی پنجاه و یکم با یکی از دفترهای کتاب «متافیزیک / متاگیتیک» ارسطو از نظر ما انکارناپذیر است. بی‌راه نیست این روایت (= کرده‌ی ۵۱)، بازمانده‌ای از ترجمه‌ی پهلوی آموزه‌ی ارسطو از کتاب نامبرده باشد که از راه دین کرد به دست ما رسیده است. خواننده‌ی پژوهنده را باز می‌گردانیم به کتاب ماندنی و گرانسنگ ارسطو زیر نام «متافیزیک»، دفتر ششم (= اپسیلون).

نویسنده، نخست، هستومندان (= موجودات) را سه دسته می‌داند: یکی، آنی که دارای روان گوه‌رین و نامیراست و کالبد جسمانی / تنانی‌اش غیر مفارق است. مانند امشاسپندان دیدنی و نادیدنی.

یک دسته آنی که روان گوه‌رینش نامیراست و در زندگی زمینی کالبد تنانی‌اش از او جدایی‌پذیر و مفارق است. مانند مردمیان و جانداران نیک.

یک دسته آنی که گوه‌ری میرنده است و کالبد تنانی‌اش مفارق است. مانند دیوان و درندگان و خزندگان اهریمنی.

آن دسته‌ای که در زندگی زمینی دارای کالبدی جداشونده و مفارق است، در جهان بازپسین دارنده‌ی کالبدی آن‌سری و غیر مفارق و نامیرا خواهد شد. دسته‌ی سوم سربه‌سر به نابودی می‌گراید.

یکی از شگفتی‌های پژوهیدنی این روایت، تعبیر ارسطویی نسبت جنس و نوع است. هر طبقه به نسبت جنس برتر خود، کالبد تنانی است و برای نوع فرودین‌تر از خود ذات گوه‌رین است. برای نمونه، بهمن امشاسپند، در نسبت با اورمزد و برای اورمزد کالبد تنانی است، برای آفریدگان فرودین‌تر از خود جان گوه‌رین است.

در کرده‌ی پنجاه و دوم، نویسنده از هم‌گنی دادگری و خرد خدادادی (= عقل بالملکه) و دین بهی سخن می‌راند. بنا به نظر نویسنده، به همان اندازه که سه گوه‌ر پیشگفته همگنی و یکدستی دارند، به همان اندازه، «بددینی» و «بی‌نظمی» و «نابخردی» همگن و یکپارچه‌اند.

کرده‌ی پنجاه و سوم بازنویسی همان کرده‌ی سی و نهم است. این بازنویسی‌ها سه بار در کتاب سوم دیده می‌شود؛ یعنی شش روایت از روایت‌های چهارصد و بیست و هفت‌گانه‌ی دین کرد، از بنیاد، سه روایت است.

در کرده‌ی پنجاه و چهارم، نویسنده، به این نکته می‌پردازد که هر کس در هر طبقه‌ی مردمیک (= اجتماعی) که باشد می‌تواند به رستگاری رسد به شرط آنکه خویشکاری و وظیفه‌ی دینی-مردمی خود را به‌درستی انجام دهد.

در کرده‌ی پنجاه و پنجم، دین‌آموز (= طلبه) هفت پرسش از هیربد می‌پرسد که به پرسش و پاسخ‌های فرزنانگانِ نهان‌بین و رازپژوه چینی مانندتر است تا به پرسش و پاسخ‌های دین‌پژوهانه؛ از قبیل اینکه ثروتِ راستین کدام است؟ آسودگیِ جان چگونه فراچنگ می‌آید و مانند این.

در کرده‌ی پنجاه و ششم، پاسخِ هفت پرسشِ دین‌آموز است که در کرده‌ی پیشین (= ۵۵) به میان‌نهاده شده است.

در کرده‌ی پنجاه و هفتم، نویسنده، هر گونه افراط و تفریط را دشمنِ دینِ مزدایی می‌شناسد و ذاتِ گوهرینِ دینِ مزدایی را با میانه‌روی برابر می‌گیرد. پس از آن نتیجه می‌گیرد که پی‌آمدِ خردورانه‌ی همه‌ی کارها پیشاپیش با خواستِ دینِ مزدایی برابر است.

در کرده‌ی پنجاه و هشتم، نویسنده، شهریارِ بی‌اعتنا به دین را شهریارِ ای نابسامان می‌شناساند. از بنیاد، پردازندگانِ دینِ کرد نمی‌توانند جز این بیاندیشند؛ حتی پیش‌بینی می‌کنند اگر شهریارِ پشتیبانِ دین نباشد آن دین سر از بددینی درخواهد آورد.

در کرده‌ی پنجاه و نهم، نویسنده، نیک و نیک‌تر و نیک‌ترین، و، بد و بدتر و بدترین گرایش‌های مردمانه را برمی‌شمرد که همه‌ی آن‌ها در نسبتِ با باورِ جانانه و ژرف به اورمزد شناخته می‌شوند.

در کرده‌های شصت، و، شصت و یکم، به گمانِ ما جدی‌ترین بحث‌های عرفانی و رازورانه‌ی دینِ مزدایی را دربردارد؛ در اینجا با بحثِ «انسان، خلیفه‌الله» روبه‌رو می‌شویم.

نخست، نویسنده با این گزاره‌ی زیرین بنیاد می‌آغازد که جانِ مردمانِ خداوندگارِ تنِ آنان است. پس از آن، نیروگانِ آهوراییِ فروفرستاده شده برای یاریِ مردمان را برمی‌شمرد؛ که اینانند: «خودآگاهی، یاد، هوش و خرد».

پس از آن، از شش اندامه‌ی برونی نام می‌برد که پیونددهنده‌ی دوسویه‌ی درونِ مردمان به جهانِ برونی است.

پس از آن، نشان می‌دهد که اورمزدِ جهان‌آفرین، تک‌به‌تک، به میانجیِ چند ایزدِ همیارِ آفرینش در تنِ مردمان حلول می‌کند؛ تنها اگر آدمی به پارسایی گراید و تن و جانِ خود را برایِ فرود و حلولِ جهان‌آفرین آماده کرده باشد.

۶۱

کرده‌ی شصت و یکم باژگونه‌ی کرده‌ی پیشین (= ۶۰) است. نویسنده زمینه‌ها و پیش‌بایست‌هایی را برمی‌شمرد که بنا بر آن، شخص به تبه‌خویی می‌گراید و تک‌تک اندام‌های تنی و قوای جانی‌اش فرودگاه اهریمن می‌شود.

۶۲

در گزارش ما، در آوانویسی دو کرده‌ی درنظر (=دفتر یکم گزارش در دست)، خواننده می‌تواند پیچازه‌ای (=جدولی) را بیابد که آموزه‌ی عرفانی نویسندگان را نشان می‌دهد. در کرده‌ی شصت و دوم، نویسنده، بحث عرفانی و رازپژوهانه‌ی خود را درباب دانش و رامش (=جذبه) دنباله‌گیری می‌کند. بحث نویسنده بر آن است که دانش و رامش (=معرفت و جذبه) دو نیروی جان‌آند که از درون و برون جان را یاری می‌دهند.

۶۳

بند پایانی روایت ترجمه‌ی استواری را برنمی‌تابد، ولی روی هم‌رفته سروت به بحث روشن است. کرده‌ی شصت و سوم را می‌توان دنباله‌ی بحث کرده‌ی پیشین (= ۶۲) دانست. نویسنده نشان می‌دهد که حتی در این جهان پتیاره‌زده‌ی آکنده از بیم آمیخته به تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن نیز می‌توان به دانش و رامش دست یافت. در پایان روایت، بحث ارسطویی «نبود مطلق رامش» و «نبود مطلق بیم»، و «نبود مطلق دانش» و «نبود مطلق جهل» در جهان مادی دنبال می‌شود.

۶۴

در کرده‌ی شصت و چهارم با بحث افراط و تفریط دانش و رامش (=معرفت و جذبه) نزد مردم روبه‌رو می‌شویم.

در سراسر دین‌کرد در همه چیز و همه کار، آواز میانه‌روی بلند است. در اینجا (=کرده‌ی ۶۴) نیز نویسنده برای دانش و رامش مرز افراط و تفریط را نشان می‌دهد جز اینکه تفریط در رامش را بحث نمی‌کند؛ و چنین می‌نماید که افراط دانش را ناپسند نمی‌شمرد.

پس از آن، نویسنده، در بخش دوم روایت، پیش‌بایست‌های تباهی‌پذیری بیش از اندازه یا مطلق دانش و رامش را، و، پیش‌بایست‌های جایگزینی آن دو را با متضادشان به بحث می‌گذارد؛ و نشان می‌دهد در چه شرایطی دانش یا رامش ممکن است به ضد خود دگرشود.

۶۵

در کرده‌ی شصت و پنجم، نویسنده چهارگونه مردم را در پیوند با نوع برخوردی که با دین بهی دارند دسته‌بندی می‌کند و داور خود را درباره‌ی آنان فرامی‌گوید.

۶۶

در کرده‌ی شصت و ششم، نویسنده با یک گزاره‌ی زیربنیاد باوریک (=اعتقادی) بحث خود را آغاز می‌کند که بنا بر آن، ستودگان آسمانی همیشه آماده‌ی یاری به مردم‌زادگان اند.

برابرِ باورِ نویسنده، نیرویِ ثواب می‌تواند راهِ رسیدنِ یاری‌هایِ یزدانی را پاک و گشاده دارد؛ گناه راهِ رسیدنِ یاری‌هایِ یزدانی را بسته می‌دارد. روی‌کردنِ مردان به گناه و دوری‌گزیدنِ شان از کُرفه (=ثواب) کارنشانِ دوسویه دارد؛ بدین معنی که فرولغزی در گناه و بسته شدنِ راهِ یاریِ ایزدان بر یکدیگر کارآیندیِ دوسویه دارد.

در کرده‌ی شصت و هفتم، نویسنده معنایی را طلب می‌کند که بازآیادی (=تداعی‌ای) جز سروده‌ی سعدیِ خداپیامرز ندارد. نویسنده‌ی روایت، پیشینگی و پیش‌بایستی در هر کاری را از آن اندیشه می‌داند.

ما ایرانیان، دست‌کم از زبانِ سعدی بر این باوریم که:

اول اندیشه و انگهی گفتار پایبست، آمدست پس دیوار.

در کرده‌ی شصت و هشتم، نویسنده درباره‌ی دو شیوه‌ی فرمانفرمایی و رأی‌فرمایی زمانه به دستِ سالارِ مردم بحث می‌کند. از همان آغازِ بحث شناخته می‌گردد که نگریننده‌ی نویسنده از دو گونه فرمانفرماییِ زمانه کدام است.

اگر دینی ایرانی و شهریاری ایرانی بر سرِ کار است و زمانه، برای ایرانیان، زمانه‌ی سرافرازی و سربلندی و بختیاری است، راهکارهایِ حکومتی با زمانه‌ای که شهریاری ایرانی از دست‌رفته است، جداآیینی دارد با زمانه‌ای که دینِ ایرانی از زورفرمایی و اقتدار فروافتاده است و زمانه، زمانه‌ی بداقبال و اهریمن‌سالاری و آنیران‌سالاری است. پس از این، نویسنده، سیاهه‌ی بسنده و درازگویانه‌ای را ارائه می‌دهد که بنا بر آن، در هر دوره و زمانه‌ای مردمیان و مردمگاهِ مردمان چگونه راهبری شود.

در کرده‌ی شصت و نهم، نویسنده دوباره گرایشِ عرفانی و رازپژوهانه‌ی خود را فرامی‌نماید. در آغازِ بحث، برجسته‌ی خویشکاری‌هایِ چهار پایگانِ مردُمیک را برمی‌شمرد.

با اینکه دین‌سالاری و دینیاری سرآمدِ همه‌ی پیشه‌ها و کارهاست، و، با اینکه بازرگانی و تجارت فروترینِ پیشه‌هاست، اگر بازرگان در چارچوبِ دستورهایِ اخلاقیِ دینِ مزدایی رفتار کند و دست به کالا-انباری (=احتکار) نزند و برابرِ بهایِ داد و ستد کند، کارِ او حتی از کارِ دین‌سالار (=آسرون) هم سر است.

آیا گاهان‌سرایِ ثواب دارد؟

اگر ثواب دارد، آیا افرادِ بددین می‌توانند از گاهان‌سرایِ بهره‌ای ببرند؟

در کرده‌ی هفتادُم، نویسنده می‌کوشد برابر بُن‌باورهای خود به پرسمان‌های پیشگفته پاسخ دهد.

در کرده‌ی هفتاد و یگم، نویسنده شناخت‌نشان‌های شش دسته از مردم را نشان می‌دهد:

نیکوترین مردان، نیکوتر مردان و مرد نیک؛ و، بدترین مردان و بدتر مردان و مرد بد.

در کرده‌ی هفتاد و دوم، نویسنده بحثی همانند کرده‌ی هفتاد و یگم را درباب زنان پی می‌گیرد.

زنان را بر چهار دسته بخش می‌کند و سنجهی شناخت به‌ترین و بدترین آنان را به‌دست می‌دهد.

در کرده‌ی هفتاد و سوم، دیگر باره با بحث و فحصبی ارسطویی روبه‌رو می‌شویم.

بنا به نظر نویسنده، که همه جا نظر خود را با دین مزدایی برابر می‌گیرد، تنابندگان و آفریدگان از

دو راه رهبری می‌شوند و به مقصدمی‌رسند؛ هم مقصدهای زمینی و هم واپسین پایانگاه هستی که

همان فَرْشگرد است. همگی تنابندگان، بی‌جان و جاندار، گیاه و جانور، زیر فرمان انگیختار

(=غریزه) و سرشت نهاده‌شده‌اند. اینان نادار نیروی اراده‌ی گزینشگر آند. با همین نیروی انگیختار

است که بُن‌ماده‌ها (=عناصر) به‌هم‌برمی‌آیند و کالبدها را می‌سازند و دیگر فرارونده‌های گیتیایی

به‌راه می‌افتد.

در این میان، تنها مردم‌زادگان آند که جدای از نیروهای انگیختاری و سرشتی، از نیروی اراده‌ی

گزینشگر نیز برخوردار آند. این خواست‌وکام گزینشگرانه، به مردمان پروانه‌ی رهبری بر همه‌ی

آفریدگان فرودین‌تر از خود، از نظر مرتبه‌ی آفرینشی را می‌دهد؛ و خود و دیگر تنابندگان و آفریدگان

را به پایانگاه فرساخته و فراراسته‌ی جهان، یعنی به سرمنزل مقصود می‌رساند.

این خواست‌وکام گزینشگرانه که به مردمان ارزانی شده‌است، پرتو و بهره‌ای از نیروگان

آبر-آسمانی و فلکی است. لمعه‌ای آمشاسپندی که در میان همگی آفریدگان غیر فلکی تنها به

مردمی‌زادگان فراداده شده‌است.

در پایان روایت، نویسنده با این دید و داوری دسته‌ای از کیشداران را به‌زیرآندر سنجش می‌برد.

زیرا دسته‌ای از کیشداران هستند که پایانی تباه و تباهنده را برای بسیاری از آفریدگان

وعده می‌دهند و آوازده بدفرجامی پایانی بیشینه‌ی آفریدگان آند.

در کرده‌ی هفتاد و چهارم، نویسنده در باره‌ی لایه‌ها و طبقات سه‌گانه‌ی آسمان بحث می‌کند.

لایه‌ی فرازین و بالایی، لایه‌ای آهورایی و آمشاسپندی است؛ جایگاه نورالانوار است؛

هَرُوپشپانه (=مطلقاً) پاک و ناب و ویژه‌است؛ سرای سرود و نیایش و جایگاه فَرَوهرهای بی‌آغاز و

انجام و، روشن‌دیدنی و نادیدنی و برکنار از تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن است.

۷۱

۷۲

۷۳

۷۴

لایه‌ی فرودین، لایه‌ای اهریمنی و دیوی و سرایِ تیره و تار و جایگاهِ دروجان و پتیاره‌ها و مطلقِ درد و رنج و ناشکیبایی و تاریکی و غَسَق و جایگاهِ دوزخ است.

لایه‌ی میانین، درست در میانجایِ دو لایه‌ی فرازین و فرودین جای دارد؛ نامش گیتی است و جایگاهِ نبردِ گیهانی و پیکارِ نیروگانِ بدی و نیکی، روشنایی و تاریکی است.

پس از این لایه‌بندی، نویسندگانِ زمانِ می‌یابد تا دیگر باره بُن‌باورهایِ دسته‌ای از کیشداران را نقد کنند. نگریسته‌ی نویسندگان، دسته‌ای از کیشداران است که برپایِ دوزخ و پادافَرِه (=مکافات) جاودانه‌ی مردمِ زادگان را حق می‌انگارند.

بحث و فحَص در نظر، در کتابِ پهلوی «دادِستانِ دینیک»، پرسشِ نودم، دنباله‌گیری شده است. خواننده‌ی پژوهنده می‌تواند همانندیِ روایتِ دادِستانِ دینیک و دینِ کرد را در گنجینه‌ی دستنویس‌هایِ پهلوی-اوستایی، دستنویسِ ت د ۴ الف، برگ‌نوشتِ ۳۸۶، خطِ دوم، تا برگ‌نوشتِ ۳۸۸، خطِ چهاردهم دنباله‌گیری کند.

کرده‌ی هفتاد و پنجم، برابرِ گمان و نظرِ ما، روایتی زروانی است. بحث بر سرِ این است که هم ثواب و هم گناه دارنده‌ی شاکِلِه‌ای مینوی آند که بر هستیِ آن دو پیشینگی دارد و پیشین‌بنیاد است.

تا اینجا بحث با نظرگاهی نابیوسیده (=غیر منتظره) روبه‌رو نیستیم؛ اما در بندِ دوم نویسندگان مدعی می‌شود که «اراده» بر آن شده است که ثواب از بُنِ آفرینشیِ ثواب بر قوه‌ی اندیشگیِ مردم دررسد و بزه نیز از بُنِ آفرینشیِ بزه در مردمان ریخته‌شود تا زَدارمینو (=اهریمنِ مرگ‌آور) از این راه بتواند در تمشیت و راه‌بریِ مردمان کارگرباشد.

آیا نوشتارِ پهلوی دستکاری شده است؟ زیرا بندِ دوم اینگونه آغاز می‌شود: «مَد(آن) کامیگ» که به معنی «اراده بر آن شده است» می‌باشد.

در کرده‌ی هفتاد و ششم، دوباره با بحثِ فضایل و رذایل (=هنر و آهوک) روبه‌رو می‌شویم. نویسندگان به شیوه‌ای جافتاده در کتابِ سوم، با گزاره‌ای زیرین‌بنیاد بحثِ خود را می‌آغازد: «همه‌ی هنرهایِ نهادی (=فضایل) ابزارِ عقلِ فطری و خداداد آند؛ همه‌ی آهوانِ نهادی (=رذائل) ابزارهایِ تَلُّون‌خواهیِ کژمنش آند».

همه‌ی هنرهایِ نهادی، در واکاوی و تحلیلِ پایانی، تجلیِ سه هنرِ نهادی اند: آرمان‌خواهی، کوشایی و خِرَد دوستی (=فیلوزوفیا). ولی هر سه‌ی هنرهایِ نهادی بنیادینِ دارایِ هنرهایِ نهادی

ملازمی نیز هستند: بی باکی با آرمان خواهی تلازم و همپیوستگی دارد.

خرسندی و قناعت پیشگی با کوشایی ملازم است.

پرس و جوی بی وقفه در کار دانش نیز با خرد دوستی همپیوسته (=ملازم) است.

آهوان نهادی (=ردایل) نیز بسیار اند؛ ولی آنها نیز در واکاوی پایانی بر سه آهوی نهادی زیرین بنیاد استوار اند: «اندیشش بی پایه و اساس»، «آزمندی» و «خود دوستی دمدمانه».

نویسنده در پایان روایت بر دسته‌ای از کیشداران خُرده می‌گیرد که چرا مدعی اند «رنج و سرافکندگی و لغزیدن مردمان در گناه برآمد خواست ایزد (=مشیت الهی) ست».

در کرده‌ی هفتاد و هفتم، نویسنده در سرنام‌ی روایت به بحث شناخته شده و پراج «هستی و چیستی / وجود و ماهیت» می‌پردازد.

۷۷

در نوشتار روشن‌گرانه بحث را با این گزاره می‌آغازد که: «از فرزانش اندازه‌شناسانه‌ی جهان‌آفرین پرتوی نیز مردمیان را دربرگرفته است».

رنج و کامه پرستی (=شهوَت)، بنیانی جدا از بُن اهورایی دارند. خرد خداداد (=عقل بالملکه) یکی از رسولان ایزدی برای راهنمایی مردمان است. با کمک خرد خدادادی است که مردم‌زادگان می‌توانند میان ماهیت ایزد و دیو جدایی نهند.

در پایان روایت، نویسنده بر دسته‌ای از کیشداران خُرده می‌گیرد که چرا مدعی اند: «هم خرد خداداد و هم گرایش به کامه پرستی، هر دو، رسولان ایزدی اند؛ یکی برای راهنمایی آنان، یکی برای آزمون و امتحان آنان».

۷۸

کرده‌ی هفتاد و هشتم، در بستر سخن پهلوی، از نظر نثر و سخن‌آرایی دارای آرایشی زیباست. به سخن دیگر، نثر پهلوی با جمله‌بندی بسیار زیبایی آغاز می‌شود و معنی آن روی هم رفته این است که، «مُشت، نمونه‌ی خروار» است.

در این روایت، نویسنده، سه قانون و مه‌داد فراگیر دین مزدایی را برمی‌شمرد که بنا بر آن، آفریدگان در نهادمان گیتیایی و اکنون، و، در نهادمان پس از مرگ، و، در نهادمان روز داوری و امدار این سه مه‌داد (=قانون عام) اند.

در پایان روایت، نویسنده برای چندمین بار دسته‌ای از کیشداران را به سنجش می‌نهد که چرا مدعی اند: «در روز بازپسین بخشی بزرگ از تنابندگان رستگار نمی‌شوند و تا خدا خدایی می‌کند گرفتار آتش دوزخ خواهند بود».

در کرده‌ی هفتاد و نهم، نویسنده، معیارِ واریِ کردارنامه‌ی (=نامه‌ی اعمال) مردم را در روزِ داوری برمی‌سنجد.

مردم را از نظرِ کردارنامه‌ی بازپسین پنج دسته می‌داند. وجهِ حصرِ این پنج دسته، سه نیروی ایزدی «خواست» و «دانش» و «توان» است.

نکته‌ی چشمگیر در این روایت و همه‌ی روایت‌های دین‌کرد، بخششِ پایانی همه‌ی تنابندگان است. بی‌آنکه کس یا کسانی در دوزخ ابدی گرفتار آیند. مردم‌زادگان در زمانه‌ی پس از مرگ، به سببِ تبه‌گنی و تبه‌کامی و تبه‌خویی بسا که رنج‌کشند، ولی روزِ داوری، دوزخی در میان نیست؛ همه بخشیده می‌شوند و اهریمنیان سربه‌سر نیست و نابود می‌شوند.

در کرده‌ی هشتاد و یک، با یکی از درازآهنگ‌ترین روایت‌های کتابِ سوم روبه‌رو می‌شویم. در سرنامه‌ی روایت با واژه‌ای شک‌پذیر روبه‌روایم؛ واژه و نگارشی که هم می‌توان آن را «آهوک» خواند به معنی عیب و عیب‌دانستن؛ و هم می‌توان آن را «ویهانگ» خواند به معنی بُن‌انگیز و بُن‌انگیزه و علت.

بحث، از نظرِ زبان‌آرایی (=نثر) زبانِ پهلوی، با جمله‌ای بسیار سنگین آغاز می‌شود. خواننده ممکن است گزارشِ فارسیِ جمله‌ی آغازین را دریافتنی و روشن تلقی کند؛ ولی ساختمانِ واژه‌آرایی (=نحوی) جمله‌بندی در نوشتارِ پهلوی بسیار پیچیده و سنگین بیان شده است. درک و دریافتِ بندِ نخستِ این روایت برای گزارشگرِ کنونی بسیار زمان‌بر بود.

دوستِ جوانم، حسینِ بادامچی، دانشجویِ دوره‌ی دکترایِ حقوقِ اسلامی، در فراکشاییِ پرسمان‌هایِ دانشناسیک، حقوقی و معناییِ دین‌کرد، بویژه این روایت و بندِ نخستِ آن تنها یاریگرِ من بوده است.

نویسنده، پاسبانیِ مردمیان را از پاکیِ نژادیِ حقِ سرشتین و خداییِ آنان می‌داند. هر چه طبقه‌ی خُویدودَه نزدیک‌تر باشد، به همان اندازه پاک‌مانیِ نژادیِ بیش‌تر خواهد بود. تنها راهِ این پاک‌مانیِ دوده و تبار و تخمه و نژاد، خُویدودَه است. خویدوده، دَه‌شانه‌ای از خویش به خویش است.

سه‌گونه پاک‌مانیِ نژادی هست: همپیوندیِ پدر با دختر؛ همپیوندیِ پسر با مادر؛ و، همپیوندیِ بردار با خواهر. هر سه‌ی این همپیوندی‌ها ریشه و خاستگاهِ کهنِ جهانی و کهنِ باوری (=میتولوژیک) دارند. همپیوندیِ پسر و مادر ریشه در همپیوندیِ پیشا-زمانیِ کیومرث و سپندرمذ، >مام

پرورنده‌ی < زمین دارد؛ همپیوندي پدر با دختر ریشه در همپیوندي پيشا-زمانی خدا و سپندرمد دختر خدا دارد؛ همپیوندي برادر و خواهر ریشه در همپیوندي پيشا-زمانی مَشی و مَشیانه دارد. گفتنی ست، در سرتاسر دین کرد، از کتاب سوم تا نهم، و نیز در همه‌ی بُن‌نوشت‌های پهلوی که تا کنون برجای مانده است، نامواژه‌ی «سپندرمد» با جاینام (=بَدَل) «زَمِیگ / زمین» همراه است. ما، در گزارش خود از دین کرد، هر جا با سخنواره‌ی پهلوی «سپندرمد، زَمِیگ» روبه‌رو شده‌ایم، به پیروی از استاد کزازی، آن را «سپندرمد، مام پرورنده‌ی زمین» ترجمه کرده‌ایم. همه‌ی دین‌های سامی نیز بر این باور اند که همگی مردم‌زادگان برآمد خویدوده‌ی برادر و خواهر اند.

از آنجا که دیوان دشمن افزایش شمار مردمان اند، و از آنجا که افزایش شمار مردمان بروبار خویدوده‌ی است، پس خویدوده‌گری یکی از جدی‌ترین راه‌های مبارزه با دیوان نیز هست. نویسنده حتی از عالم حیوانات برای استوارکرد درستی خویدوده بهره می‌برد. قاطر و سِتَرَوَنی آن را برآمد ناخویدوده‌گری قاطر می‌داند. بر این باور است که هر چه مرد و زنی، از نظر طبقه‌ی خویشی و بستگی، نزدیک‌تر باشند، فروزه‌های هستنی (=ایجابی) بیش‌تری را به فرزندان خود به‌ارث می‌دهند.

از این گذشته، خویدوده‌گری برادر و خواهر و دیگر خویدوده‌گری‌های نزدیک در اندرون خود، مهر و دُوشازم‌های تودرتو و چندلایه‌ای را می‌پروراند.

در میانه‌های روایت، نوشتار پهلوی دچار آسیب‌دیدگی‌های آگاهانه و ناآگاهانه شده است؛ که کار ترجمه و گزارش را با دشواری و سختی روبه‌رو می‌کند. اما سروتِه بحث روشن است:

زنان بیگانه، هر اندازه که در ناز و نعمت باشند، کم‌ترین کمبودی را در زندگی برنمی‌تابند و سر از فرمان شوی برمی‌گیرند و کار را به دادگاه داوران می‌کشانند. زنان خودی همه‌ی کمبودهای زندگی را می‌شکینند و دم برنمی‌آرند و جز در راه رضای شوی قدم از قدم برنمی‌دارند.

آیا بحث خویدوده‌گری چارچوبی خانوادگی دارد یا چارچوبی به اندازه‌ی یک کشور؟ اگر خوانش دو واژه‌ی خوانده نشده از بستر سخن پهلوی، آنگونه که ما خوانده‌ایم پذیرفته گردد، درستی نظر ما، که چارچوب خویدوده‌گری به بزرگی ده و قبیله و شهر و استان و کشور است، را زورمند می‌گرداند. آن دو واژه‌ی درنظر، قرائت‌های پیشنهادی سُغد و سوریه است، به نمایندگی از مرزهای شرقی و غربی ایران‌شهر.

در میانه‌های روایت، نویسنده می‌کوشد ایرادِ یهودیِ معترض به آیینِ خویدوده‌گری را اینگونه پاسخ‌دهد که در دینِ یهود هم، نشانه‌هایی از خویدوده‌گری دیده شده و به رسمیت شناخته شده است. ما، در کهن‌نامه‌ی سپندِ تورات، با چند نمونه از خویدوده‌گریِ پیغمبران با دخترِ خود روبه‌رو شده‌ایم. برابرِ گزارشِ کهن‌نامه‌ی سپندِ تورات، سفرِ برون‌رفتِ اسرائیلیان از مصر (=سفرِ خروج)، کرده‌ی ششم، بندِ بیست، هارون و موسی، خود، زاده‌ی خویدوده‌اند.

یکی از پیغمبرانِ کهن‌زمان، در خواب، دخترانِ خود را به نوبت، بی‌آنکه بدانند باردار می‌کند تا تبارِ پیمبرِ پاییده شود (سفرِ آفرینش، کرده‌ی نوزدهم، آیه‌های ۳۰ تا ۳۷).

پس از آن، در سفرِ لاویان، کرده‌ی ۱۸ ام، ممنوعیتِ مطلقی بر خویدوده‌گری بسته می‌شود. شیوه‌ی بیانِ این روایتِ دین‌کرد (= کرده‌ی هشتادم) نشان می‌دهد هیربدِ نویسندگیِ روایت با همه‌ی گزارش‌هایِ تورات آشنا بوده است. زیرا نظرِ یهودیان، که مدعی‌اند خداوند پس از افزایشِ شمارِ مردمان، به منعِ «خویدوده‌گری / ازدواجِ با محارم» رأی داده است، را نقد می‌کند.

از این‌ها گذشته، نویسندگیِ روایت، برایِ استوارکردِ درستیِ خویدوده‌گری حتی از مکتبیِ فرزانه، که امروزه به آن نسبی‌گراییِ پوزیتیویستی می‌گوییم، بهره گرفته است؛ زیرا بر این نکته پای می‌فشارد که هر گونه باوری، برخاسته از زمان‌ها و مکان‌هایِ گوناگون است که مردمانِ دارایِ فرهنگ و بینشِ گوناگون را پرورش می‌دهد؛ اینکه قومیِ خویدوده را مردود می‌شمارند برآمدِ بینشِ دگرشونده و متغیرِ بشری است و گر نه در ذاتِ خود هیچ آیینی نه پسندیده است نه آهومند (=عیبناک). این گونه چم‌ورزی (=استدلال) آشکارا پوزیتیویستی است. نویسندگیِ فراموش می‌کند در روایت‌هایِ سپسین و پیشین، همیشه آموزش داده است که پسندِ متغیرِ بشری ره به بددینی می‌برد و پیروی از پسندِ نامتغیرِ ایزدی راه به به‌دینی.

در پایانِ روایت، نویسنده، عقلِ بالملکه و عقلِ مُستفاد را برادر و خواهر می‌شناساند؛ و خودِ ذاتِ دانش را فرزندِ خویدوده‌گری و ازدواجِ عقلِ بالملکه و عقلِ مُستفاد می‌داند. پس از آن، نتیجه می‌گیرد دانشی که خودِ فرزندِ خویدوده است چگونه می‌تواند اصل و بنیانِ خود، یعنی خویدوده، را منتفی بداند. نتیجه آن می‌شود دانشی که رأی به انتفاءِ خویدوده دهد، دانشی دروغین است.

کرده‌ی هشتاد و یکم را «دستورِ نمازِ روزانه / یومیهِ دینِ مزدایی» نام نهاده‌ایم. با این نامگذاری بر آن بوده‌ایم پی‌گرفتِ زمانیکِ (=تاریخی) بنیان‌هایِ فکرِ باطناً تغییرناپذیر

اندیشه و منش ایرانی را نشان دهیم.

نگریسته‌ی نویسنده را از بند دوم روایت نیک دریافته‌ایم، از این روی به ترجمه‌ای دوپهلوی و گمان‌ورزانه بسنده کرده‌ایم. «دعای نیایش و نماز» در این روایت (= کرده‌ی ۸۱) همانندی آشکاری با دعای «نام‌ستایش» در سپندنامه‌ی خُرده‌اوستا دارد. از این روی، در ترجمه‌ی این روایت، از ترجمه و گزارش استاد دکتر حسین وحیدی بهره گرفته‌ام.

۸۲

در کرده‌ی هشتاد و دوم، دوباره با بحث و فحوصی ارسطویی روبه‌رو می‌شویم.

این نکته را می‌باید در نظر گرفت که نویسندگان دین کرد، منطق، علم‌النفس، فیزیک، متافیزیک و دستگاه اندیشگانی ارسطویی را برای استوارکردن باورهای خود به کار می‌گرفته‌اند. بهره‌گیری و گرایش نویسندگان دین کرد به ارسطو نشان از آن دارد که آنان به چنین نوشته‌هایی به چشم دستگاهی فرساخته و آژگار و رسا می‌نگریسته‌اند و آن را رزم‌ابزاری کارا در برابر هر گونه نابخردی می‌انگاشته‌اند.

در اینجا نیز چنین است. نویسنده‌ی روایت، دو دسته بُن‌انگیز (= علت) را از یکدیگر بازمی‌شناسد: بُن‌انگیزهای مادی، بُن‌انگیزهای مینوی. هر دوی آن‌ها هم گونه‌ی خوب دارند و هم گونه‌ی بد. هر دوی آن‌ها هم در زمین و هم در آسمان یاری‌دهندگان و ستیزندگانی دارند. به گونه‌ای که هر گاه یکی نیرو بگیرد، دیگری اگر از ستیزندگان باشد کاهیده می‌شود اگر از یاری‌دهندگان باشد نیرو می‌گیرد.

بند پایانی نیز، زمانی که به نویسنده می‌دهد تا دسته‌ای دیگر از کیشداران را به زیراندز سنجش ببرد. نویسنده گوشزد می‌کند اگر کس یا کسانی دسته‌بندی پذیرای نظر او را برنتابند از دانش راستین بی‌بهره‌اند.

بند پایانی این روایت (= کرده‌ی ۸۲)، نظر ما را مبنی بر اینکه «نویسندگان و پردازندگان دین کرد به منطقیات ارسطو، در مجموع، به چشم دستگاهی فرساخته و رسا می‌نگریسته‌اند»، زورآور می‌کند. در اینجا بایسته می‌دانیم به نکته‌ای واژه‌شناسیک برگردیم.

در دفتر یکم گزارش خود، در بند پایانی این روایت (= ۸۲)، واژه‌ای را که «مردمانه» ترجمه کرده‌ایم و در آوانویسی «مَرْدُمِیگ» خوانده‌ایم، در بستر سخن پهلوی با نگارش (سرسر) نوشته آمده است. ولی امروز، خُرده‌سنجانه، در نوشت و خواند خود بازنگریسته‌ایم. احتمال می‌دهیم بتوان واژه و نگارش در نظر را «هُو-شناسیگ» خواند.

با چنین بازنگری‌ای، معنای سخنواره‌ی درنظر چنین است:
 «این دسته از کیشداران، به سبب چنین نادانی‌ای، از دانش «اصیل» (=هو-شناسیگ / hu-šnā <s>īg) نیز فرومانده‌اند».

۱۳

کرده‌ی هشتاد و سوم، از نظر معنایی، بازگزاری معنایی کرده‌ی هفتاد و سوم است.
 که بنا بر آن، همه‌ی آفریدگان، برابر فرزانش اندازه‌شناسانه‌ی جهان‌آفرین در هنگامه‌ی آمیختگی جهان با تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن، با کمک برنامه‌ریزی سرشت سوی پایانگاه آرمانی هستی راه‌برده‌می‌شوند. مردمیان نیز چنین اند؛ جز اینکه آنان از نیروی اهورایی خواست آگاهانه (=اراده) نیز برخوردار اند. و با برخورداری از «خواست آگاهانه» است که شایستگی رهبری نبرد گیهانی را برکامه‌ی اهریمن دارا هستند.

۱۴

در کرده‌ی هشتاد و چهارم، سخن بر سر فرماندهی و سروری و خداوندگاری سپندارمینو بر زدارمینو است. در خداینامه‌ی سپند قرآن پی‌درپی با این پرسش که «آیا آنانی که نمی‌دانند با آنانی که می‌دانند برابر‌اند» (زمر، ۹)، یا، «آیا بینا و نابینا برابر‌اند» (انعام، ۵۰) روبه‌رو می‌شویم.

در اینجا نیز معنایی همانند آن به میان نهاده می‌شود. و نتیجه گرفته می‌شود که سپندارمینو به گونه‌ای قطعی بر زدارمینو فرماندهی و سروری دارد. زیرا زادونهاد سپندارمینو «افزاینده‌ی و آگاهی» است؛ زادونهاد زدارمینو ناآگاهی و نیروکاهی (=کاهش‌دهنده‌ی نیروهای اهورایی) است. معنای پیشگفته نزد فرزندگان خاوری و باختری نیز پیشینه دارد؛ برای نمونه:

لایبْنِیتس، فرزانه‌ی نامدار آلمانی (۱۶۴۶-۱۷۱۶ پسا-زایش)، خداوند را دارای بالاترین میزان آگاهی می‌داند و شیطان را ناآرام مطلق آگاهی و، دارنده‌ی پایین‌ترین اندازه از «مؤناد» می‌شناساند. در کرده‌ی هشتاد و پنجم از دو گونه دین‌دوستی سخن رفته است: دین‌دوستی دانشمندان و آگاهانه، و به زبان امروز، تحقیقی؛ و، دین‌دوستی متعصبانه و کور و تهی از آگاهی.

۱۵

زیبا اینکه نویسنده‌ی روایت، سختگیری متعصبانه و ناآگاهانه‌ی دینی را هم‌مرز بددینی می‌شناساند.

۱۶

در کرده‌ی هشتاد و ششم، به سخنی می‌پردازد که به گمان ما جستارمایه‌ای در باره‌ی پایانگاه و مقصد کوشایی و پرهیزگاری فرزندگان است که همان کرفه‌کاری و پارسایی است.
 ولی به گزارش خود دل‌استوار و پایبند نیستیم. و ترجمه‌ی روایت را با گمانورزی به

پایان برده‌ایم.

کرده‌ی هشتاد و هفتم درباره‌ی اندازه‌ی همداستانی شماری از مردمان با دینِ مزدایی است. ۸۷
کم‌ترین اندازه‌ی همداستانی با دینِ مزدایی باورمندی ژرفِ تنها یکی از مردمان با دینِ مزدایی است؛ بیش‌ترین اندازه‌ی همداستانی با دینِ مزدایی، باورمندی ژرفانه‌ی همگیِ مردمان با دینِ اورمزدی است.

معنایی را که در دل می‌اندازد این است:

«بدنه‌ی دینِ مزدایی به اندازه‌ی مویی باریک می‌شود ولی هرگز گسسته نمی‌شود».

کرده‌ی هشتاد و هشتم درباره‌ی زیرماده‌ای بحث می‌کند که بودوباشِ آن، دینِ مزدایی را به بالاترین مرزِ بالندگی می‌رساند؛ یعنی «میانه‌روی». و نیز زیرماده‌ای را باز می‌یابد که به بیش‌ترین اندازهٔ دینِ مزدایی را به تباهی می‌کشاند و آن «گزافه‌خواهی و کاستیِ کاری» است. ۸۸

در کرده‌ی هشتاد و نهم، نویسنده سفارش می‌کند برای رسیدن به نیک‌انجامیِ راستین، نظر به خرسندی و قناعتِ پیشگیِ مردِ درویش کنید نه به خروشِ آکنده از خواهش و آزِ سیری‌ناپذیرِ مردِ توانگر. ۸۹

در کرده‌ی نودم، نویسنده بحثی چَم‌وَرزانه را پی می‌گیرد تا درستیِ این گزاره را استوار کند که، هم پاداش و هم پادافرهٔ مردم‌زادگان در پاسخِ کرفه‌کاری‌ها یا گنه‌ورزی‌شان از سویِ جهان‌آفرین، کاری چَم‌آورانه (=مستدل) و خِرَدشکيب است. ۹۰

در کرده‌ی نود و یکم، نویسنده به بحثی می‌پردازد که برای ما هیچ بازيادي (=تداعی‌ای) جز معنای «شفاعت» ندارد. گزاره‌ی آغازینِ این روایت با بُن‌باورهایِ فرزانه و حتی رازوَرانه‌ی خداجویانِ مسلمان بسیار نزدیک است: «جهان‌آفرین، نامیانجیِ سرآمدِ هر میانجی است»؛ که برابر است با سخنواره‌ی فرزانه و آشنایِ «لَا واسطَ علی کُلِّ واسِطٍ».

ولی این نکته را نیز درست می‌دارد که ستایش و سپاسِ ملائکه‌ی مقربِ ابزاری برای سپاس‌گویی از جهان‌آفرین برترین است. ۹۱

کرده‌ی نود و دوم، برابرِ گمان و بازشناختِ ما، سخن‌گوشه‌ای گذشته‌شناسانه (=تاریخی) را دربردارد. دُمِ خروسِ بحث و جدلیِ کلامی (=تئولوژیکال) میانِ جماعتِ مؤمنین با پیشوایانِ دینی‌شان بیرون است. ۹۲

چنین می‌نماید یورش و تازشیِ اهریمنانه بر ایران‌زمین، نادرستیِ پیش‌بینی‌ها و

وعده و وعیدهای دین سالاران و شهریاران دین پناه را برنمایانده است.

آنان می پرسند: آیا اهورامزدا تازش های اهریمن خواهانه بر ایران زمین را می پسندد یا نه؟ اگر می پسندد، این پسند، آیا گواهی بر همراهی اهورامزدا با آن تازش اهریمنی است؟ اگر نمی پسندد، چرا در فراپیش گیری از آن به مؤمنان کمکی نمی کند؟ آیا مزدا اهورا ناتوان از فراپیش گیری است؟

پاسخ دین سالاران روشن است: «ان شاء الله گربه است».

کرده ی نود و سوم بحثی گران سنگ، از نظرگاه کهن باورشناسی مزدایی، درباره ی رویداد اهریمن خواهانه ی زمین لرزه است. از نظر معناشناسیک، بحثی همتراز با این، در کتاب پهلوی «دادستان دینیک» نیز پی گرفته شده است.

نویسنده، نخست، درون زمین را مانند درون تن مردمان دارای راهها و گذرگاه هایی می داند. همچنانی که اندرون تن مردمان، به هر چم و بهانه ای، از جمله: بسته شدن گذرگاهی، یا تبه کامی جادوگری، و یا به سبب ناترازدگی آبگونه ها (=اخلاط) بیمار می شود، در اندرون زمین نیز می توان با آن ناترازدگی ها و بسته شدن گذرگاه ها و مانند آن روبه رو شد. زلزله یعنی همین. چند نکته در این روایت پذیرای رویکرد است.

نخست، به کارگیری پیوندی ارسطوگرایانه میان باد و آتش است؛ چه از نظر ترازندگی (=اعتدال) و چه از نظر ناترازدگی.

دو دیگر، به کارگیری فرایافتی (=مفهومی) آناکساگوراسی درباره ی «اسپرما» می باشد. پژوهش ما در دین کرد بویژه کتاب سوم نشان می دهد هر جا نویسندگان، دانشواژه ی پهلوی «تُهمگ» را به کار برده اند، معنای آناکساگوراسی آن را در اندیشه داشته اند.

عرب ها معنای آناکساگوراسی «اسپرما» را با فرزناواژه ی «مُتَشَاکَل» فراگفته اند.

در کرده ی نود و چهارم، نویسنده چند اَرزُ آغازه ی (=آکسیوم) مسلم، بدیهی، خود آشکار و قطعی، البته برابر دستگاه یزدان شناسیک مزدایی، را به میان می نهد. پس از آن، از آن گزاره های به گمان ما اَرزُ آغازه / آکسیوم، چند گزاره ی دیگر را به شیوه ی اقلیدسی برمی آهنجد و برون می کشد. گزاره ی زیرین بنیاد (=آکسیوم) گرد این معنا می چرخد که: «جهان آفرین نه می شود و نه می تواند خاستگاه و آفریننده ی بدی و زیان و چیزهای نابایستمند باشد».

پس از آن، نویسنده زمانکی می یابد تا دسته ای دیگر از کیشداران را نقد کند که چرا مدعی شده اند

۹۵

«همه چیز، حتی شیطان و یاورانِ زمینی آن، همه و همه، آفریده‌ی ایزد است».

کرده‌ی نود و پنجم، دچارِ درهم‌ریختگی و آسیبی درست‌ننامود (=ناموجه) شده‌است.

در نتیجه وادار شدیم ترجمه را پس از بازسازی‌ای گمانورزانه، ولی پدافندپذیر، به انجام رسانیم.

سخن بر سر این است که هستومندانِ مینوی، یعنی آمشاسپندان و دیوان و یاورانِ زمینی‌شان، یعنی زیندگانِ نیک و خزندگانِ اهریمنی، دارایِ آنچنان نماد و نشانی هستند که بدانیم آیا آفریده‌ی اورمزد آند یا پاذافریده‌ی بُن‌وگوهری دیگرسان.

۹۶

کرده‌ی نود و هشتم درباره‌ی فرمانرو شهریارِ نیکو و پادشاهیِ بد سخن می‌راند؛ و شناخت‌نشان‌های «زمانه، آشکاری، آغاز و انجام» هر دو را برمی‌شمرد.

در پایانِ روایت، نویسنده بر دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که چرا پادشاهیِ بد را نیز بخشی از حکمتِ خداوندی در نظر گرفته و شناسانده‌اند.

۹۷

در کرده‌ی نود و هفتم با سرُسخنی کوتاه ولی با ارزش از رازپژوهی (=عرفان) مزدایی روبه‌رو می‌شویم. بحث برای ما ایرانیان آشناست: میلِ تن و میلِ جان.

نویسنده، در نسبتِ با این دو مفهومِ آشنا و نیز در نسبتِ با پیرویِ مردم از دینِ دستورِ بد یا خوب، مردم را به چهار دسته بخش می‌کند.

در بُن‌نوشتِ پهلویِ روایت، با واژه و نگارشی روبه‌رو می‌شویم که آن را «هماگ‌داد» خوانده و احتمال داده‌ایم سخن‌گوشه به دین‌نامه یا دادنامه‌ای به همین نام باشد.

۹۸

در کرده‌ی نود و هشتم با بحثِ هنرهای اخلاقی و نهادی (=فضایل) شهریارِ روبه‌رو می‌شویم.

بحث بیش‌تر به توصیه می‌ماند تا به آموزه.

چکیده‌ی روایتِ نود و هشتم، آنگونه که ما دریافته‌ایم این است:

شهریار، فرازترین و فرزانه‌ترین مردمان است.

از بهرِ همین فرازینگی‌اش می‌باید فرازترین فضایل یا همان هنرهایِ نهادی را دارا باشد.

از رهگذارِ همراه کردنِ خود با هنرهایِ نهادی، توده‌ی مردم و ویژگیان و نژادگان و اشراف را به‌تر

رهبری خواهد کرد و خود نیز شهریارِ سودمندتر خواهد بود.

آن هنرهایِ نهادی سه دسته‌اند: یک دسته، هنرهایِ نهادیِ ویژه‌ی روبه‌رو شدنِ با تودگان است؛

یک دسته‌ی آن، هنرهایِ نهادیِ ویژه‌ی روبه‌رو شدنِ با بزرگان است؛ و یک دسته‌ی آن، هنرهایِ

نهادی‌ای است که شهریارِ شهر از بهرِ پایندانیِ خویش می‌باید بدیده‌بگیرد.

- ۹۹ کرده‌ی نود و نهم سرشت‌نشان‌های (=خصلت‌های) مردِ توانگر از نظرِ خرد را برمی‌شمرد؛ برای نمونه، کرفه‌کاری و گزینشِ بخردانه و مانند این.
- ۱۰۰ در کرده‌ی صدّم، نویسنده به شایدمنداها (=احتمالات)، شدنی‌ها، توانستنی‌ها و ممکنات، و نیز، به نشایدمنداها و ناتوانستنی‌ها در نسبتِ با اورمزد جهان‌آفرین می‌پردازد.
- ۱۰۱ بحث بر سر این است که چه سرشت‌نشانی و چه کار و کرداری شایسته‌ی اورمزد است. کرده‌ی صد و یگم به هنرهای نهادی (=فضایل) آشوزرتشت می‌پردازد. اما آن دسته از هنرهای نهادی که به یوبه‌ی آن‌ها، مزدا اهورا آشوزرتشت را برای پیامبری دینِ مزدایی از دیگر مردمی‌زادگان پسندیده‌تر داشته است.
- ۱۰۲ در کرده‌ی صد و دوم، نویسنده به سودِ فراگسترنده و جهانگیرِ دینِ مزدایی در گذشته و اکنون و آینده می‌پردازد.
- ۱۰۳ کرده‌ی صد و سوم بحثِ فرازترین و فرودترین کامه‌ها و تمایلاتِ مردمانه است. برابرِ آموزه‌های دینِ کرد، چه در این روایت چه در روایت‌های دیگر، پارسایی، برترینِ کامه‌های مردمانه است.
- ۱۰۴ در کرده‌ی صد و چهارم، بسانِ گزیده با یکی دیگر از بحث‌های ژرف‌پژوهانه و رازورانه‌ی (=عرفانی) نویسندگان دینِ کرد روبه‌رو می‌شویم. نویسنده از بیماری‌های جان سخن می‌گوید و خودبزرگ‌بینی و خودگم‌بینی را آفت‌های جان و نیز آفت‌های دانشِ راستین برمی‌نماید.
- هر دوی بیماری‌های روانیِ پیشگفته (=خودبزرگ‌بینی و خودگم‌بینی)، بیماری‌هایی دروجی، بنا به فراگفتِ نویسنده، نیز هستند.
- نویسنده راهِ درمانِ این دو بیماریِ جان را فروتنی می‌داند.
- این فروتنی حتی در برابرِ کسانی که پایگاهِ طبقاتیِ فروتری دارند ولی در زمینه‌ای از دانش برتری دارند نیز اجراپذیر است.
- آیا روایت‌هایی اینچنینی در دینِ کرد، پندنامه‌هایی برای بزرگانِ دین یا شهریار نیست؟
- گمانِ ما این است که دست‌گم در این روایت (=۱۰۴) با پندی برای شاهان روبه‌رو هستیم.
- در کارنامه‌ی گذشته‌نگارِ «تجاربُ الامم»، ماندگارِ ابوعلی مسکویه رازی، درباره‌ی یزدگردِ پسرِ شاهپور، نویسنده‌ی دانشمند، سخنانی مانند این می‌نویسد:
- «وَ اسْتَخَفَّ بِكُلِّ عِلْمٍ كَانَ عِنْدَ النَّاسِ، وَ احْتَقَرَّ آدَابَهُمْ وَ اسْتَطَالَ بِمَا عِنْدَهُ، وَ كَانَ مَعَ ذَلِكَ مُعْجَبًا، غَلِقًا، سَيِّئَ الْخُلُقِ» (تجاربُ الامم، ص ۷۷).

نویسنده‌ی تجارب‌الامم در بدگویی از بیماری خودبزرگ‌بینی این شاه جوان هیچ کوتاهی نمی‌کند. همه‌ی سرشت‌نشان‌های بدی که ابن مسکویه به یزدگرد پسر شاهپور نسبت می‌دهد درست همان‌هایی است که نویسنده‌ی این روایت (=کرده‌ی ۱۰۴) آن‌ها را بیماری‌های دروجی می‌داند.

شگفت این‌که نویسنده‌ی این روایت دین کرد توصیه می‌کند حرف حق را حتی از کسی که از نظر طبقاتی در پایگانی فروتر است نیز می‌باید شنید و به کار بست. به گونه‌ای که نپذیرفتن حرف حق سخن‌ناشناسی است.

این سخن‌ناشناسی، سربه‌سر، یکی از سرشت‌نشان‌های بدی است که ابن مسکویه به شاه نامبرده نسبت می‌دهد.

در کرده‌ی صد و پنجم با بحثی روبه‌رو می‌شویم که برابر گمان و بازشناخت ما از برجاهستی و تقرر مینوی روشنایی، و، نابرجاهستی و عدم تقرر مینوی تاریکی سخن می‌راند.

آوانویسی و ترجمه‌ی کرده‌ی درنظر را تا پایان روایت با چنین دید و داوری‌ای پی‌گرفته‌ایم. بند نخست روایت با سخنواره‌ای بسیار جدی آغاز می‌شود. ما آن را «ئو-گردگ بوشن» خوانده‌ایم و «وجود بحث بسیط» معنا کرده‌ایم.

نویسنده برای استوارکردن نظر خود، که آن را همه جا با رای و نظر دین مزدایی برابر می‌گیرد، از گزاره‌ای ارسطویی بهره می‌گیرد که بنا بر آن، همگی هستندگان، در ساحت آسمانی و فرا-زمینی، تهی از ضدین بوده‌اند و نادیدنی و نابسودنی.

پس از آن نتیجه می‌گیرد که تضاد تنها در ساخت گیتیایی سربرمی‌آورد؛ که این نیز فراگفتی ارسطویی است. حتی مدعی می‌شود فروزه‌های «دیدنی و پرماسیدنی» برآمد ساخت گیتیایی-مادی است. پس، اگر هستندگان از ساخت گیتیایی-مادی برون روند، دیگر بار می‌باید تهی از ضدین و نادیدنی و نابسودنی شوند.

نویسنده در میانه‌ی روایت می‌کوشد به مشکلی به گمان ما فرونگشودنی بپردازد؛ و آن، درست‌نمایی و توجیه «دیدنی و بسودنی شدن گوهر تاریکی» در جهان مادی است.

نویسنده این بغرنجی ناگشودنی فرزانونرانه را اینگونه پاسخ می‌دهد که: «ذات مینوی تاریکی به پدیداری نمی‌رسد بلکه تن پوش عاریتی آن است که آن را پدیدار و نمودار می‌سازد».

اما از این فراتر نمی‌رود و به این پرسش نمی‌پردازد که آیا گن و گوهر (=جنس) آن تن پوش

۱۰۶

عاریتی دیوی، خود، برگرفته از ماده‌ی میرنده‌ی سرد و خشک است یا نه؟
 اگر چنین است، خودِ ماده‌ی میرنده‌ی سرد و خشک چگونه به پدیداری رسیده است؟
 زیرا نمی‌شود پذیرفت که میثوی تاریکی برای پدیدار شدن از تن پوشی سپندارانه بهره‌برد.
 نویسنده، در کرده‌ی صد و ششم، به بحثی پرداخته که یادآور بحث «تدبیر تن و تدبیر خانه و تدبیر شهر» ارسطو، و پس از وی ابونصر فارابی است.
 شش رای و روش (= تدبیر) را نام می‌برد. نخستین آن‌ها خردِ خدادادی (= عقلِ فطری / بالملکه) و واپسین آن‌ها تقاضای عمرِ کوتاه از خدای است.
 اما نویسندگان دین‌کرد همیشه از خدا دراززیوی و دارایی و دارایی‌افزایی را خواسته‌اند؛ چگونه در اینجا تن به کوته‌زیوی (= عمرِ کوتاه) داده‌اند؟

۱۰۷

پاسخ روشن است: اگر دراززیوی با گنه‌ورزی آلوده شود، مرگ از زندگی به‌تر است.
 کرده‌ی صد و هفتم درباره‌ی بحثِ آشنای «تقرب به حضرت حق» است.
 نکته‌ی نوشتارشناسیک درباره‌ی این روایت، جابه‌جایی این روایت از میانه با بخش پایانی روایت هفتاد و چهارم است. سنجانا، نخستین گزارنده‌ی دین‌کرد، چشم‌آگاه این جابه‌جایی شده است.
 نکته‌ی معنایی مهم درباره‌ی این روایت، تکیه به یکی دیگر از بحث‌های ژرف‌پژوهانه و رازبینانه‌ی دین‌مزدایی، یعنی «دیدن حاقِ واقع چیزها» است.
 پردازندگان دین‌کرد، مانند پیشینیان و پسینیان خود بر این باور آند که در همین جهانِ خاکی نیز می‌توان به دیدنِ زادونهادِ میثوی چیزها (= حاقِ واقع امور) رسید. اما تنها از رهگذارِ خوارداشتِ نیکی‌های گیتیانه‌ای که از نهادِ راستین و خدایی خود دُورا (= فاصله) گرفته‌اند.
 در پایانِ روایت نویسنده بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌می‌گیرد که چرا ایزد را آفریننده‌ی پرده‌ها و حجاب‌های زمینی چشمِ جان معرفی کرده‌اند.

گفتنی است، نویسندگان کتابِ سوم، بیش از شصت بار کیشداران را نقد می‌کنند.
 نکته‌ی شاینده در این خُرده‌سنجی‌ها این است که آنان بُن‌باورهای خود را خواسته و ناخواسته نشان می‌دهند. در اینجا نیز چنین است: اگر ایزد، آفریننده‌ی حجاب‌ها و رُخ‌پوشه‌های دانش و بینش نیست، پس، ایزد گراینده به آن است که مردمی‌زادگان هر چه بیش‌تر و به‌تر پرده‌های چشمِ جان را بردرند و به بینش برین و، به دیدارِ با بُنِ راستی (= حضرت حق) نایل آیند.

۱۰۸

در کرده‌ی صد و هشتم، نویسنده، بسیار جدی و آشکار به بحث «ماهیت و وجود»

نزدیک می‌شود؛ ولی هیچ سخنی از پسین بنیادی یا پیشین بنیادی یکی بر دیگری نیست. نخست، از چیستی و چبودی و بُن و گوهر ایزدان سخن می‌گوید؛ دودِ دیگر، از چیستی و چبودی (=ماهیت) دیوان سخن می‌راند. چیستی و چبودی ایزدان، فره‌ی نیامیخته با تاریکی، دانایی نیامیخته با کژآگاهی و جنبشی می‌توانه-سروشانه از نیرویی تباه‌ناپذیر و نایستا است. چیستی و چبودی دیوان، همه، بازگونه است.

ایزدان و دیوان، از نظر وجود مینوی، یکسانی دارند؛ ولی از نظر خویشکاری و ماهیت دیگرسانی دارند.

کرده‌ی صد و نهم، باز سخن بر سر «هستی و چیستی / وجود و ماهیت» است. نویسنده در اینجا نظر خود را درباره‌ی پیشین بنیادی چیستی و چبودی بر هستی و وجود به روشنی فرامی‌گوید. که به گونه‌ای آشکار همان «تقدم ماهیت بر وجود / اصالت ماهیت» است. ولی روایت دو بخشی است؛ بخش نخست این روایت (=کرده‌ی ۱۰۹) به سودمندترین چیزها برای آفریده‌های نیکوی مینوی و گیتیایی یعنی «دانایی» می‌پردازد.

بحث «دانایی» در دین کرد همیشه برای ما یادآور «عقل اول / خرد بُن» ارسطویی است. اینکه نویسنده زیرماده‌ی «نادانی» را زیان‌بارترین چیزها می‌داند، برآمد سرراست بُن‌باورهای وی است.

همه‌ی آهوان اخلاقی ریشه در نادانی و بدآگاهی دارند. همه‌ی هنرهای نهادی و اخلاقی ریشه در دانایی دارند که خود دانایی ریشه در اورمزد جهان‌آفرین دارد. نویسنده نتیجه می‌گیرد که زیرماده‌ی «دانایی» با چیستی و چبودی ایزد یکساخت و یکپارچه است.

پس، ماهیت دانایی ایزدی تعیین‌کننده‌ی وجود ایزدی است. شگفتزده نشوید؛ ما خودسرانه گزارش نکرده‌ایم؛ این بحث سرراستانه در بُن‌نوشت پهلوی دنبال شده است.

هستی و وجود ایزدی تعیین‌کننده‌ی خویشکاری و چیستی و ماهیت ایزدانی نیست؛ زیرا از نظر هستی مینوی ایزدان و دیوان یکسانی دارند؛ و اگر هستی مینوی آن دو تعیین‌کننده‌ی ماهیت آن دو می‌بود، دارای دو ماهیت از بنیاد ناسازگار نمی‌شدند.

حتی راوی می‌نویسد: «چیستی و چبودی ایزد است که می‌شاید در سیمای هستندگی بسامان شود». نویسنده آشکارا حتی هستی ایزد را در سنجش با چیستی وی پسینی می‌شمارد.

خوش‌تر آن است خواننده‌ی پژوهنده، سرتاسر گزارش ما را با شکیبایی پی‌گیرد.

این روایت (=کرده‌ی ۱۰۹) نشان می‌دهد که نویسندگان به گونه‌ای ژرف، از پی‌آمدهای خِرَدَوَرانه‌ی ثنویت خود آگاهی داشته‌اند؛ زیرا نیک می‌دانند اگر گوهرینگی، نخستینی، بُنداری و اصالت را به «وجود» دهند، می‌باید پیشاپیش «تک‌بُن‌باور / وحدت وجودی» بوده‌باشند؛ تا پس از آن، پی‌آمدها و وابسته‌های منطقی و خِرَد‌آفریده‌ی آن را بپذیرند.

در پایان روایت، نویسنده دیگر باره زمانکی می‌یابد تا دسته‌ای از کیشداران را به زیراندز سنجش‌برد، که چرا مدعی‌اند «ایزد، مؤسس بدی و پی‌ریز آیین بزه‌کاری میان مردم است».

آشکار است که نویسنده، به پیروی از بُن‌باورهای خود، نمی‌پذیرد «شر» و «بودوباش‌شر» بخشی از پیش‌نمون و طرح آفرینشی خداوند باشد.

روی‌هم‌رفته، بحث کرده‌ی صد و نهم بسیار استوارسان و جدی است؛ و به همان اندازه پذیرای واکاوی و آناکاوی (=آنالیز / آنالیتیک) جدی از سوی استادان فن است.

در کرده‌ی صد و دهم، نویسنده، خواستن و یافتن ثواب، و نیز، نخواستن و نیافتن آن را چهار دسته می‌داند: کسی که خواهنده‌ی ثواب است و آن را می‌یابد تا پایان.

در بخش دوم روایت (=کرده‌ی ۱۱۰)، بحث بر سر کسانی است که در گنه‌ورزی غلطیده‌اند ولی در پایان، رستگار می‌شوند.

نکته‌ی مهم درباره‌ی این روایت و دیگر روایت‌های دین‌کرد که به این بحث پرداخته‌اند، راستداشت و استوارکرد رستگاری پایانی همه‌ی تنابندگان، بویژه گناهکاران است.

بنا به آموزه‌های دین‌کرد، تنها افراسیاب نیمی‌دیو-نیمی‌مردم است که روی رستگاری نمی‌بیند. تنی چند از دین‌کردشناسان اروپایی این معنا را پیروی از رستگاری مسیحی‌گروانه نمایانده‌اند؛ ولی راستش این است که برابر بُن‌باورهای مزدایی، آنگونه که دین‌کردنویسان تفسیر کرده‌اند، جز رستگاری پایانی راهی دیگر فرا راه آفریدگان نیست. حق مطلب این است که یهودی‌گروی واپسین و مسیحی‌گروی را، دست‌کم در این جُستارُمایه، پیرو بُن‌باورهای مزدایی فرا بنمایانیم.

کرده‌ی صد و یازدهم، مردم را از آفرینش بر چهار دسته بخش می‌کند. سنجه‌ی هر چهار دسته در نسبت با بهره‌مندی از خِرَد و غلطیدن یا غلطیدن به دامن گناه است.

پس از آن، سرنوشت هر دسته از مردم را برمی‌گوید.

۱۱۰

۱۱۱

برای بند سوم (=برابر شماره‌زنی ما)، سه گونه ترجمه نشان داده‌ایم؛ که هر سه تایی آن گمان‌ورزانه

است، و بسا، انگاردنی و ناراست.

کرده‌ی صد و دوازدهم، دربرگیرِ بیست جُستارُمایه (=مطلب) در بابِ باران است.

باران را الهه‌ای فروفرستاده از سویِ ایزد می‌شناساند که برایِ فراپیش‌گیریِ از خشکیِ اهریمنی فروفرستاده می‌شود. بندِ سوم را با بحثی ارسطویی می‌آغازد که آن بحث امروزه نزد ما به «حرکتِ طبیعی و قسری» نامزد است. اما دَلاَهنَگِ نویسنده این نیست که بحثِ حرکتِ طبیعی یا قسری را آموزش دهد. آماج او همه بهره‌گیری از این بحث به یوبه‌ی استوارکردِ بُنِ باورهای خود است.

نویسنده به شیوه‌ای سخن می‌گوید که انگار خواننده می‌داند حرکتِ بخارِ آب رو به فضا حرکتی سرشت‌آهنگ و طبیعی است و فرودِ باران از آسمان به زمین حرکتی سرشت‌ستیزانه و غیرِ طبیعی است و قسری. البته در کرده‌ی یکصد و هشتاد و هفتم بحث را روشن‌تر پی می‌گیرد و نشان می‌دهد که بُنِ ماده‌های چهارگانه (=عناصرِ اربعه) هر کدام رو سویِ میانجایِ جهانی خود دارند. ولی در اینجا چنین نیست.

سخنواره‌ی «حرکتِ طبیعی» را با دانشواژه‌ی پهلوی «خود-چیهر» نشان می‌دهد؛ حرکتِ قسری را با فرزاناوژه‌ی پهلوی «ب-چیهر» معنی می‌کند. آشکار است که نویسنده‌ی روایت برای بیانِ معنای در نظرِ خود دست به واژه‌سازی زده است.

اما آیا از عربی به پهلوی ترجمه کرده یا از یونانی به پهلوی؟

ارسطو در فرزاناومه‌ی ماندنیِ خود، «گیتیک / فیزیک»، آنچه را که ما امروزه به آن حرکتِ طبیعی می‌گوییم، با فرزاناوژه‌ی یونانی «فوزین»، و، آنچه را که ما امروزه، به پیروی از پورِ سینا و دیگران، حرکتِ قسری می‌نامیم، با فرزاناوژه‌ی یونانی «پارا-فوزین» فرامی‌گوید.

آشکار است که نویسنده‌ی این روایت دین‌کرد با ساخت و سیمایِ یونانیِ دو واژه‌ی درنظر آشنا بوده است؛ نوعِ واژه‌سازیِ او نشان می‌دهد که با ساخت و سیمایِ عربیِ واژه بیگانه است. بگذریم؛ حرکتِ آب را رو به بالا، جنبندگی‌ای جبری، سرشت‌ستیزانه و غیرِ طبیعی و قسری می‌داند؛ زیرا میانجای و مرکزِ جهانیِ آب، دریایِ وُروکش است نه فَلَکِ آسمان. فرودگرفتِ آبِ باران را از آسمان پایه به زمین برآمدِ حرکتی طبیعی، یا برابرِ گزارشِ ما، سرشت‌آهنگانه می‌داند.

به زور، بخار و دَمه‌ی دریاها تا به ابرِپایه بالا برده می‌شود. چند رائی‌فرمای (=مدیر) آسمانی آبِ باران را بر زمین فرو می‌باراند؛ سرآمدِ آنان ستاره‌ی «تیشتر» است.

در بندِ یازده‌ی روایت، برابرِ شماره‌زنیِ ما، از فرّه‌ی دین و شهریار و نیز اَرَدُوپسور و اَناهید

نام برده می شود که در بالا بردن سرشت ستیزانه و قسری آب به فضا دست اندرکار اند. در این بند (=بند یازده روایت) از همکاری آتش برای واداشتن آب به حرکتی قسری نیز سخن به میان آمده است.

برابر دستگاه حرکت شناسی ارسطو، حرکت آتش روبه بالا حرکتی سرشتین، سرشت آهنگانه و طبیعی است. به زبان خود او، متناسب با فوزین آتش است.

بند یازده این روایت، به گمان ما، آنهم به چم و بهانه‌ی عبارت تاریک‌نمای «همکاری آتش برای هرچه بالا تر بردن آب به فضا» تاریک‌نماست و نیاز به روشن‌نویسی دارد.

امروز گمان می‌کنیم نظر نویسنده درباره‌ی «همکاری آتش برای هرچه بالا تر بردن آب به فضا» با معنی پیشگفته برای دو گونه حرکت پیوند منطقی و بجا دارد. زیرا حرکت آب به بالا سرشت ستیزانه است ولی برای آتش حرکتی سرشت آهنگانه است؛ پس، ایزدان همیار خداوند در کار باران‌سازی، از نیروی حرکتی سرشت آهنگانه‌ی آتش سوی فضا برای بالا تر بردن قسری آب بهره می‌گیرند. خلاصه، بکارگیری فرزانه‌ها و فرایافته‌ی ارسطویی برای استوارکرد و آناکروی (=آنالیتیک) دستگاه اندیشگانی مزدایی را نویسندگان دین‌کرد با چیره‌دستی و زیرهوشی بسیار به انجام رسانیده‌اند. در دو بند پایانی روایت، بیننده‌ی جابه‌جانی‌های ویرانگریم که تا توانسته‌ایم، در ترجمه از آن پرهیخته‌ایم. ترجمه‌ی خود را برابر بازشناخت خود به انجام رسانده‌ایم.

۱۱۳

در کرده‌ی صد و سیزدهم، نویسنده چهار دسته از مردمان را در سنجش با کسب دانش و بینش فرازین می‌شناساند؛ و روشن می‌کند که چرا برخی به بینش و دانش راستین می‌رسند و برخی کسان نمی‌رسند.

۱۱۴

در کرده‌ی صد و چهاردهم با بحثی فرزانه درباره‌ی جوهر و عرض برمی‌خوریم. نویسنده در پرتو آن بحث، نخست، «از حیث افتادن / مَرگیندن / فساد» را معنی می‌کند؛ و می‌گوید: «از حیث افتادن» برابر نیست شون‌دگی (=آنهستیندن / آنهستگریه) مطلق نیست. البته از این بحث برای وازدن، و، استوارکرد پوچی نظر مانی‌گرایان، که در اینجا آنان را زندیق می‌نامد، بهره می‌گیرد.

نویسنده به این نکته نمی‌پردازد که آیا گزاره‌ی بالا دربرگیر زداژمینو (=اهریمن) نیز می‌گردد یا نه؟ به سخن دیگر، برابر نظر نویسنده، از حیث افتادن و ناکارآمد شدن زداژمینو برابر نیست شون‌دگی مطلق زداژمینو نخواهد بود.

چنین می نماید برای نویسنده در اینجا، مهم این است که نظرِ مانی گرا (=زندیق) وازده شود؛ و پی آمدهای خِرَدشکیب یا خِرَدناشکیبِ خودِ بحثِ مهم نیست.

بنا به فراگفتِ نویسنده، مانی در جایی گفته است: «در پایانِ کارِ جهان، تاریکیِ اهریمنی در نوزندانی از روشنایی گرفتار خواهد آمد».

پیوند دادنِ بحثِ نیست‌ناشوندگیِ مطلقِ چیزها و ازحیّزافتادنِ چیزها با نظرِ ادعاییِ پیشگفته از سویِ مانی‌گرایان نیاز به پژوهش و حتی درست‌نمایی (=توجیه) دارد.

تدوین‌کنندگانِ دینِ کرد همه جا پیشتازِ بحثیِ فرزانونرانه و چَم‌ورزانه اند؛ ولی گاه دیده می شود به ثوابِ نقدِ بیش‌تر پایبنداند تا به سخن‌ورزیِ ای چَم‌آورانه (=مستدل). نکته‌ای که امروزِ روز نیز دایمِ گلویِ بحث را می فشرد.

بودوباشِ چند سُر‌واژه‌ی فرزانونرانه در این روایت (=کرده‌ی ۱۱۴) پژوهیدنی است. در کرده‌ی صد و پانزدهم، نویسنده به این می پردازد که چگونه می توان کارها را نیکو به‌انجام رساند. که البته رهنمودی برای شهریاران است.

۱۱۵

سفارشِ نویسنده در دو سخنواره‌ی «رازداری» و «وقت‌شناسی» گزیده گردیده است. کرده‌ی صد و شانزدهم از نگرگاهِ کهنِ باورشناسی (=اسطوره‌شناسی) بسی پر ارج است. در این روایت (=کرده‌ی ۱۱۶)، سه ایزدِ پاسبانِ هوش و خِرَد، یکی میانِ ستودگانِ مینوی، یکی میانِ نیروهایِ سرشتی، و، یکی میانِ ماده‌هایِ گیتیایی، برشناسانده می شود.

۱۱۶

گزارش و آوانویسیِ ما از این روایت، از بنیاد، با گزارشِ دیگرِ دینِ کردشناسان جداسان است. نکته‌ی شایایِ دیگر در این روایت، پی‌آمدِ نیکِ باهم‌آییِ سه ایزدِ پیشگفته، و، پی‌آمدِ بدِ جداشوندگیِ یکی از سه ایزدِ پیشگفته در نهادِ مردمی‌زادگان است.

۱۱۷

کرده‌ی صد و هفدهم از سُر‌سخنانیِ نام‌می‌برد که پیروی و آویزه‌ی گوشِ نهادنِ آن‌ها ما را سویِ بی‌گناهی و پارسایی می‌برد؛ یکی، گرایشِ مردم به پاکی و پارسایی است، یکی هم پسندِ آزادکامانه برگرایشِ از ژرفایِ جانِ مردم به پاکی و پارسایی است.

در پایانِ روایت، نویسنده بحثِ خود را با دعایِ هیربد «بُخت‌آفرید» استوارتر می‌کند.

۱۱۸

در کرده‌ی صد و هیژدهم، نویسنده نشان می‌دهد که مردِ شایسته‌ی شهریارِ چگونه می‌تواند تاج‌وتختی برای خود دست‌وپا کند. بایاترینِ آن شیوه‌ها آرایش‌دادنِ سپاهِ پاسدارانِ دین است. در پایانِ روایت، نویسنده نگرگاهِ خود را با آیه‌ای از مینوی‌نامه‌ی سپند اوستا استوارتر می‌کند.

۱۱۹

در کرده‌ی صد و نوزدهم با بحثی روبه‌رو می‌شویم که استوارداشتِ درستیِ آن یکی از چَم و بهانه‌های تدوینِ دینِ کرد بوده است؛ و آن، سخن‌ورزیِ دربابِ دوئنی بودنِ مطلقِ جهانِ آکنده از نیک و بد است. سرّنامه‌ی روایتِ درنظر چنین است:

«در باره‌ی آشکاریِ بنیادهایِ دوگانه‌ی آفرینش؛ از آن رو که کاروبارهایِ بد و خوبِ اینِ جهانی بیش از یک بُن دارند».

نویسنده می‌کوشد با نمونه‌آوری از جهان، درستیِ نگرگاهِ خود و یارانِ خود را استوارکند.

۱۲۰

در کرده‌ی صد و بیستم بحث بر سرِ برترین معجزه‌ی اورمزدِ جهان‌آفرین است.

باژگونه‌ی امروز که اثباتِ گراییِ پوزیتیویستی معنا و جان‌مایه‌ی «شگفتی» را از همه چیز حتی زیبایی و هنر برگرفته و زدوده است، برایِ نویسندگانِ دینِ کرد، همه چیزِ آفرینشِ خداوندی شگفت و شگفتی‌آفرین و مایه‌ی شگفتی است.

حتی عادی‌ترینِ کردوکارهایِ جهان، عادی برایِ ذهنِ ابتدایی است؛ و گر نه، اندیشگیِ پر جوش و خروش و جست‌وجوگر در جهانِ آفریده‌ی مزداهورا به هیچ چیزی با دیدِ عادی نمی‌نگرد.

اما هیچ یک از شگفتی‌آفرینی‌هایِ اورمزدِ جهان‌آفرین با هستی‌پذیریِ شهریارِ فرزانه‌ی دین‌پناه دین‌پاشِ برابری نتواند کرد. در سرتاسرِ دینِ کرد، شهریار، البته با فرزوه‌هایِ پیشگفته، برترینِ تنابندگان است. نویسنده‌ی روایت در اینجا نیز برایِ استوارداشتِ نظرِ خود، گام‌به‌گام پیش می‌رود.

۱۲۱

در کرده‌ی صد و بیست و یکم، نویسنده درباره‌ی «اراده» و «اندازه‌شناسی» اورمزد بحث می‌کند.

در نظرِ نویسنده، قدرتِ اندازه‌شناسیِ ایزد، در واکاویِ پایانی، بنیادشده بر خردِ همه‌آگاهِ وی است. خردی که تنها پایانِ نیک‌فرجامانه‌ای را برایِ تنابندگان رقم‌زده است.

در اینجا نیز، نویسنده، با بهره‌گیری از پی‌آمدهایِ بحثِ خود، دسته‌ای از کیشداران را نقد می‌کند که چرا مدعی‌اند: «زیان‌گسترنده در بساطِ جهان، بخشی از طرحِ آفرینشیِ خداوند است».

۱۲۲

در کرده‌ی صد و بیست و دوم بحثی گسترده درباره‌ی به‌دینی و بددینی و نیز، خاستگاه، شیوه‌ی آشکاری، شیوه‌ی رواجِ به‌دینی و بددینی و، بروبار و سود و زیانِ آن دو است.

نویسنده، در آغازِ سخن‌ورزیِ خود، دینِ بهی را هم‌ارزِ خردِ خدادادی می‌شناساند. تا بدانجا که سرشت‌نشان‌هایِ خردِ خدادادی و دینِ بهی یکی‌اند و هر دو برآمدِ تخمه‌ی بهمن و سپندارمینو است.

بددینی همگن با شهوتِ تباهنده است و از همه نظر، باژگونه‌ی سرشت و ساختِ به‌دینی است و

ریشه در زداژمینو و دیو اکومن دارد.

در بند پایانی روایت بر دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که چرا «برای جهان تنها یک بُن آفریننده» می‌شناسند و همه‌ی امور متضاد را از یک بُن انگاشته‌اند.

در کرده‌ی صد و بیست و سوم، با بحث و فحوصی جدی و فرزانونرانه روبه‌رو می‌شویم که در آن، نویسنده با دست‌و‌دل‌بازی در بهره‌گیری از فرایافته‌ی (=مفاهیم) ارسطویی، کیهان‌شناسی ویژه‌ی خود را پی‌ریزی یا دست‌کم معرفی می‌کند.

در این روایت به گونه‌ای گسترنده‌تر از دیگر روایت‌ها، بحث اِشراقی «طبقات نور و ظلمت» به میان نهاده می‌شود؛ بحثی که بُن‌مایه‌های حکمت اِشراقی سهروردی یکسره بر آن است.

کشف این نکته‌ی گران‌سنگ و شایا در دین کرد سوم نخستین بار به دست ما انجام پذیرفته است. کرده‌ی صد و بیست و سوم، از چهار جُستارمایه‌ی کلان بحث می‌کند:

یکی، جُستارمایه‌ی آفرینش جهان مادی است؛ که نویسنده در این بخش به سیزده پرسش پاسخ می‌دهد.

دو دیگر، جُستارمایه‌ی «بودوباش قوای مینوی در جهان مادی» است. این گزاره ما را به یاد بحث میسکسیس افلاطون می‌اندازد. نویسنده در اینجا نیز به هفت پرسش پاسخ می‌دهد.

سدیگر، جُستارمایه‌ی آفریده‌های گیتیایی است. نویسنده در این بخش به شش پرسش پاسخ می‌دهد.

چهارم، جُستارمایه‌ی جهان ولی همه‌سویانه است. نویسنده در این بخش به سه پرسش پاسخ می‌دهد؛ دوتای این پرسش‌ها در گستره‌ی فیزیک ارسطویی است؛ واپسین پرسش به غایت‌شناسی (=فرجام‌شناسی) پیوند دارد.

چند نکته‌ی آزارنده در این روایت (=کرده‌ی ۱۲۳) نیز به چشم می‌خورد؛ از جمله: درهم‌ریختگی و جابه‌جایی پرسش و پاسخ‌ها در سنجش با آرایش پرسش‌های سرنامیه‌ی روایت، و، هست‌و‌بود و اژه‌های خوانده‌نشده و نیز فرزانونواژه‌های ترجمه‌ناپذیر، و، افتادگی و آسیب‌دیدگی بافت سخن.

در این روایت، «گیتی، هستندگی هستی در سامان تنانی» معنا می‌شود.

در دین کرد، هیچ مرز قاطعی میان مینو و گیتی نیست. گیتی، همان مینوی دیدنی و بسودنی است.

اورمزد جهان آفرین دست اندرکار گسترده بساط گیتی و جهان آفرینش است. زداژمینو باژگونه‌ی اورمزد در کار پیشگیری از گسترش بساط آفرینش است و بر آن فشاری خردکننده و قابض و تنگ‌کننده وارد می‌کند. نویسندگان دین کرد، این پادفروزی اهریمنی را با سزواژه‌ی پهلوی «اویشتاب» فراگفته‌اند. واژه‌ی «شتاب» فارسی پی‌گرفت زمانی که همین واژه‌ی پهلوی است.

ما، در گزارش خود از دین کرد، سزواژه‌ی پهلوی در نظر را همراه با شرح، «فشار قابض و دردآور اهریمن به انگیزه‌ی فراییشگیری از گسترش جهان» ترجمه و تفسیر کرده‌ایم.

پس، خویشکاری آفرینش، واپس‌راندن فشار دردآور اهریمن از جهان است.

گزاره‌ی بالا، یکی از جدی‌ترین و شایسته‌ترین ارزش‌های اُنتولوژیک (=وجودشناسی) دین مزدایی برابر فراخ‌ترنویسی نویسندگان دین کرد است.

پس از این، نویسنده، درباره‌ی مرز جهان مادی، جرثومه‌ی فلکی گیتی، نخستین دیسه‌ها (=صُور) در فراروند پرداخت مادی جهان، بُن‌ماده‌های چهارگانه، و، دومین و سومین و واپسین دیسه‌ی هستی‌پذیرفته در جهان مادی، چرایی سربه‌آشتگی گذاردن هستندگان ساحت مادی، جداسازی اخلاط / آمیغ / آبگونه‌ی جهان، بازآرایی فراراسته‌تر و رساتر جهان مادی، ترادیزی نیروگان ساحت مینوی به ساحت مادی، مرز و سامان جهان مینوی، شیوه‌ی سامان‌دهی جهان مینوی بر جهان مادی، همانستی و جدانستی مینوی روان و وُخْش و فُروهر و سرشت، هستی و زادونهاد ستودگان آسمانی، هستی و زادونهاد دیوان، همانستی و جدایستی ایزدان و دیوان، گوهر مینوی ایزدان و دیوان، روان مردم پارسا و تبه‌خو، شیوه‌ی سامانیش هر یک، شمارگان آفریده‌های گیتیایی، ترتیب و آرایش آفریده شدن آفریده‌ها، تازش آب فلکی (که مطلقاً صبغه‌ای ارسطویی دارد)، آفریده‌ی سرآمد آفریدگان، خاستگاه عیب‌ناکی و آهومندشدن جهان، پاک‌شدن دیگرباره‌ی جهان از آلودگی اهریمن، خاستگاه انرژی حرکتی جهان (که این نیز رنگ و بوی ارسطویی دارد)، پایان‌نوشت و بازه‌ی زمانی جهان مادی، و، فرجام جهان که همان رسیدن به کمال مطلق است، را به شیوه‌ی گزین‌گویی ویژه‌ی خود خامه‌فرسایی می‌کند.

در بخش سوم روایت، پس از بندهای پنج و شش، برابر شماره‌زنی ما، ناگهان با بحثی روبه‌رو می‌شویم که به بنیاد جهان، یعنی آن «روشنایی ناپیدا کرانه» پرداخته‌است. نویسنده، در پی این نابه‌جانویسی، بسان گزیده، طبقات چهارگانه‌ی نور / روشنا / شید را برمی‌شمرد و سربرکشیدن هر زینه را از زینه‌ی پیش از خود به‌روشنی فرامی‌گوید. بحثی که پس از این، با نمونه‌ی فرساخته‌تر و

سراسر آن، فقط در کتاب «فرزانشِ فرهمندی / حکمةُ الاشراق» روبه‌رو می‌شویم.

به شیوه‌ای خام‌اندیشانه، با بحثِ وجود و ماهیت نیز روبه‌رو ایم.

بحث و فحوصی که سپس‌تر بسی گسترده و ژرف، تنها نزد فرزندگانِ مسلمانِ ایرانی دیده می‌شود. برای نویسندگانِ دین‌کرد، ایزدان و دیوان، از نظرِ وجودِ مینوی یکسانی دارند؛ از نظرِ خویشکاریِ آسمانی، جداگوه‌ری دارند. از بنیاد، اشتراکِ دیوان و ایزدان در وجودِ مینوی است؛ افتراقِ آنان در افتراقِ خویشکاریِ آنان است. این اشتراک و افتراقِ وجود و ماهیت، در بحثِ نیروهای چهارگانه‌ی روان و وُخْش و فروهر و سرشت و، روانِ مردمِ پارسا و تبه‌خو نیز راست است.

نکته‌ی بسیار با ارزشِ این روایت، یعنی همین بحثِ وجود و ماهیت، به گمانِ ما می‌تواند زمینه‌ی پژوهشِ بسیار، بویژه پی‌گیریِ زمانی (=تاریخی) بحثِ «وجود و ماهیت» در ایران باشد.

بحثِ کرده‌ی صد و بیست و چهارم، بر سرِ رزمِ گیهانی است.

۱۲۴

نویسنده به شیوه‌ای بس گزینشی، یازده جُستار را درباره‌ی رزمِ گیهانی برمی‌شمرد؛ برای نمونه:

رزمِ گیهانی در ستیزِ با کدام بُن‌وگوهر است؟

جایگاهِ آن کجاست؟ بازنده‌ی رزمِ کِی ست و فرجامِ رزم به کجا می‌انجامد؟

در کرده‌ی صد و بیست و پنجم، نویسنده به بحثی مشترک میانِ همه‌ی دین‌ها می‌پردازد:

۱۲۵

و آن اینکه شایسته است کسانی از بددینان را به راهِ راست ره نمود تا سپاهِ بددینان گم‌زور شود و

آفتِ بددینی از درونِ متلاشی شود.

نکته‌ی پذیرایِ نگاهِ اینکه تدوین‌کنندگانِ دین‌کرد رواجِ بددینی را همه جا با آلودگیِ آب‌ها و

ناپاکیِ زیست‌بوم برابر می‌گیرند. پس، کاستنِ از شمارِ بددینان به هر شیوه‌ای، سودهایی چندلایه

دربردارد.

کرده‌ی صد و بیست و ششم، هم از نگرگاهِ زبانیک و هم معناسناسانه، یکی از پیچیده‌ترین

۱۲۶

روایت‌هایِ دین‌کرد است. بحثِ سرّنامه روشن است: نویسنده می‌کوشد برایِ چندمین بار، البته این

بار به گونه‌ای قطعی و چَم‌آورانه (=مستدل)، دوئنی بودنِ ساختارِ آفرینش را درست‌دارد و

استوارکند.

ارزآغاز و گزاره‌ی زیرین‌بنیادِ وی این است:

«بُنِ بُنانِ جهان یکی نیست؛ بلکه می‌شاید و پیدا است که هستی نه از یک بُن، که

بیش از یک بُن مینوی دارد».

پس از آن، نه راه و روش را برمی نویسد که به گمان او درستی فراگفت در نظر را استوار می کند. اینجا است که تاریک نویسی، ابهام، افتادگی بافت سخن، کژنویسی، جابه جانی نویسی، خلاصه هر چه ویرانی است دست به دست هم می دهند و روایتی ناخوانا را فرادید خواننده می نهند.

در گزارش خود از این روایت (=کرده‌ی ۱۲۶)، با افزودن یادداشت‌های درازگویانه کوشیده‌ایم از تاریکی نوشتار در دست کم کنیم و آن را معناپذیر؛ ولی به کامیابی خود چندان امیدوار نیستیم.

بحث کرده‌ی صد و بیست و هفتم بر سر بُن و گوهری است که همه چیز در فراروند هستی پذیری به آن نیازمند است و خود از هر چیزی بی نیاز است؛ همه چیز در اندرون او ست و خود در اندرون هیچ چیزی نیست و بر هر چیزی فرمانفرمایی دارد و خود از هیچ چیز فرمان‌نپذیرد.

در کرده‌ی صد و بیست و هشتم، نویسنده از سامانش پایانی مردمیان سخن می گوید. بنا به نظر وی، سامانش زندگی مردم، در واکافت بنیادین، نهاده شده بر فرارسیدن جهان بازپسین است. اما نه در تبه کامی و گرفتار آمدن بیشینه‌ی مردم در دوزخی جاودان؛ بلکه سامانشی پاک و ناب و تهی از تازش و آکنده از کاممندی و کامروایی.

در اینجا نیز نویسنده زمانکی می یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران خُرده گیرد که چرا «تباهندگی ابدی بیشینه‌ی مردم را و، گرفتار شدن گناهکاران را در دوزخی بی فرجام» وعده می دهند.

در کرده‌ی صد و بیست و نهم، نویسنده از رخداد یگانه‌ای سخن می راند که زدارمینو در ستیز با آن، سنگین ترین نبردها را می آغازد؛ و آن، باهم آیی فره‌ی یزدانی شهریار با فره‌ی دین بهی در هستان یک تن، یعنی سوشیانش، است. زیرا چنین باهم آیی‌ای زنگ نابودی سرتاسری زدارمینو را به صدادرمی آورد.

در کرده‌ی صد و سی‌ام، نویسنده سیاهه‌ای از فروزه‌های هستنی (=ایجابی) و نیستنی (=سلبی) اورمزد جهان آفرین را برمی شمرد.

بحث سرنام‌های این روایت، با سرنام‌های کرده‌ی صد و بیست و هفت نزدیکی معنایی دارد. در کرده‌ی صد و سی و یکم، با یکی از تکوینی‌ترین (=استثنایی‌ترین) ویژگی‌های دین مزدایی، البته برابر روایت دین کردنویسان، روبه‌رو می شویم؛ و آن، دنیاخواهی هر چه بیش‌تر و افزاینده‌تر است.

نویسندگان دین کرد هیچ‌گاه پیوند زناشویی و فرزندخواهی را خوار نشمرده‌اند؛ تا مبادا عبادتگاه‌هایشان آکنده از فرزندان برخاسته از بستر گناه شود.

۱۲۷

۱۲۸

۱۲۹

۱۳۰

۱۳۱

هیچ گاه با سالوسی اهریمن خواه و ریاکاری ای بی لگام، دنیاخواهی و افزایشندگی خواسته و دارایی را زیر اهریمنی ترین و آزمندانه ترین دنیاخواهی ها پنهان نکرده اند.

هیچ گاه به بهانه های واهی به مصادره ی دارایی مردم نژاده به دست ناپیدائخمگان رأی نداده اند. در این روایت، حتی رسیدن به برترین آگاهی ها، خود، بروبار زندگی خوش و، دارایی فراخ و، ماندگاری رامش و، زندگی مجلل و، خنیاگری و، فرجام کام مندانه و مانند این ها است.

در کرده ی صد و سی و دوم، نویسنده از چهار بُن و گوهر جاودان و زیرین بنیاد نام می برد؛ که اینانند: «اورمزد جهان آفرین»، «دانایی»، «جای» و «گاه» (=مکان و زمان).

پس از این، نشان می دهد که چهار گوهر زیرین بنیاد برشمرده چگونه خود را در هستی متجلی می کنند؛ و، در پایان، به بحثی فرزانورانه (=فلسفی) در باب جداسانی «وجود و تجلی وجود» می پردازد. و نتیجه می گیرد که وجود، در سنجش با تجلی وجود، پیشین بنیاد است.

در کرده ی صد و سی و سوم، نویسنده به سود برترین هنرهای نهادی (=فضایل) می پردازد اگر آن هنرها در هستان شهریار، در جایگاه برترین تنابندگان، گرد آید.

این بحث، پیش از این، در کرده ی پنجاهم به میان نهاده شده است که بنا بر آن، هر چه کسی دم و دستگاهش گسترده تر باشد و از پایگان مردُمیک بالاتری برخوردار باشد، نیکی یا بدی وی بیش تر کارگر است. نویسنده این بحث را در اینجا نیز دنبال می کند.

پس از این، بیست و یک هنر نهادی (=فضیلت) را برمی شمرد که اگر در شهریار شهر گرد آید، کارها به بالاترین مرز سودرسانی خواهد رسید.

چنین بحث و فحوصی، سپس ترها، در رازنامه ی «مرصاد العباد» نجم الدین رازی، باب پنجم، فصل اول، پی گرفته می شود؛ و چیزی نزدیک به بیست فروزه ی اخلاقی برای ملوک دین و دنیا برشمرده می شود.

در کرده ی صد و سی و چهارم، نویسنده درباره ی شش ابزاری سخن می گوید که اگر با هم آیند و یگانسته شوند، شهریاری بسامان می شود و انگیزه دار خوشنودی امشاسپند نیک «شهریور» است و آفریدگان از این خوشنودی بهره ها خواهند گرفت.

آن شش عامل، «شهریار» و «دین» و «آمرزش» و «زین ابزار» و «گنج» و «سپاه» است.

پس از آن، نویسنده، یک به یک نشان می دهد که نبود هر یک از این عامل ها چه شوربختی هایی را به دامن مردم روزگار خواهد آورد.

۱۳۵

در کرده‌ی صد و سی و پنجم، نویسنده، از نظرِ جست‌وجویِ فره‌ی یزدانی مردمان را شانزده دسته می‌داند؛ هشت دسته از مردم در جست‌وجویِ فره‌ی یزدانی‌اند؛ هشت دسته از مردم در کارِ روی‌برگاشتن از فره‌ی یزدانی‌اند.

نویسنده‌ی روایت، هنگامِ برشمارشِ شانزده دسته از مردم در نسبتِ با فره‌ی یزدانی، در هر بندِ داوریِ خود را و نیز، گونه‌هایِ فرازین و فرودینِ هر یک را برمی‌شمرد.

در نگاهِ نازک‌روشانه، دسته‌بندیِ مردم در این روایت (= کرده‌ی ۱۳۵) ساختگی و ناراست به‌نظر می‌آید. روندِ بحثِ نشان‌می‌دهد نویسنده بیش‌تر در اندیشه‌ی آرایشِ سخن و ترتیبِ زبانی است تا خردپذیر بودنِ نوشته‌ی خود. ساختگی و ناراست بودنِ برخی دسته‌ها آسان به چشم می‌آید.

۱۳۶

در کرده‌ی صد و سی و ششم، نویسنده، مردم‌زادگان را این بار از نظرِ توانمندی‌ها و ناتوانی‌های مینوی-گیتیایی بررسی و دسته‌بندی می‌کند؛ و آنان را در چهار دسته پَرسته (=محصور) می‌کند. برای نمونه: دسته‌ی یکم، کسانی‌اند که از نظرِ قوه‌ی گزینش توانمند‌اند و از نیروهایِ مینوی به اندازه‌ی بسنده بهره‌مند.

نویسنده در هر چهار نمونه‌ی برشمرده، دید و داوریِ خود را در باره‌ی تک‌تکِ دسته‌هایِ مردمی نیز نشان‌می‌دهد.

چند دانشواژه‌ی تخصصی در زمینه‌ی «وجودِ قوه‌ی تشخیص / هستیه و یزینگریها تُوان» و «عدمِ قوه‌ی تشخیص / نیستیه و یزینگریها تُوان» در این روایت، نشان از میزانِ آگاهیِ نویسنده به پرسمان‌هایِ فرزانشی و علم‌النفس / جان‌شناسیِ ارسطویی دارد.

۱۳۷

در کرده‌ی صد و سی و هفتم، با یکی از جدی‌ترین و شاینده‌ترین بحث‌هایِ رازپژوهانه (=عرفانی) و فرزانشی‌پژوهانه‌ی (=فلسفی) نویسندگانِ دین‌کرد روبه‌رو می‌شویم؛ البته باز به شیوه‌ای گزین‌گویانه.

در بندِ دومِ روایت، نویسنده، آشکاریِ این راز را بروبارِ نهان‌بینی‌هایِ خدا‌بیامرزِ آذربادِ پسرِ زرتشت می‌شناساند؛ که، ویژستانه، برایِ اعلیٰ حضرت شاهان‌شاه یزدگردِ پسرِ شاهپور برملا کرده‌است. روایتِ پهلوی با دیسه‌نمایی همراه‌شده که برآمیختگیِ گام‌به‌گامِ جهانِ مادی و مینوی را نشان‌می‌دهد. بحثِ روایت به آشکاریِ درباره‌ی سامانش و کارآیندیِ باهمانه‌ی دو جهانِ مینوی و گیتیایی است.

در بندِ چهارم، نویسنده، مردم‌زادگان را همان جهانِ صغیر / که‌جهان می‌شناساند. نویسندگانِ

دین کرد، هر جا که می‌بایست، آدمی را «آخو ئی آشتومند» می‌دانند؛ یعنی «اندیشه‌ی مینوی پیکرپذیرفته و هستی مادی گرفته». پس از این، نویسنده، نخست پنج گونه همپیوندی میان بُن‌پاره‌های زمینی و آسمانی را نشان می‌زند. پس از آن، درباره‌ی همراستایی نیروهای مینوی و گیتیایی سخن می‌راند.

پس از آن، از ناهماهنگی نیروهای پیشگفته که به سستی و نزاری هر یک می‌انجامد، بحث می‌کند. چنانکه که گفته آمد، در پایان روایت، راز برملا شده‌ی آذرباد پسر زرتشت با یک دیسه‌نما نمایش داده می‌شود.

برای ما شکی برجای نمانده که با بحثِ میسکسیس (= مشارکت / هم‌انبازی) افلاطونی روبه‌رو هستیم.

در کرده‌ی صد و سی و هشتم با بحثِ بُن‌وگوهرِ پیشین‌بنیاد و مینویِ دو نیروی نیک و بد روبه‌رو می‌شویم؛ که این نیز آشکارا صبغه‌ای افلاطونی دارد.

ارز آغازه‌ی نخستینِ نویسنده این است:

«تخمه‌ی هر نکویی، هر آن گوهری است که پیشین‌بنیاد و نکوتر از هر نکویی است. درباره‌ی بدی نیز چنین است».

نویسنده‌ی روایت از این گزاره برای خُرده‌سنجی بر دو دسته از کیشداران بهره می‌برد. نخستین دسته آنانی‌اند که ادعا کرده‌اند: «گوهر و نیروی بدی نیز برخاسته از کام و فرمانِ ایزد است».

دسته‌ی دوم آن کیشدارانی‌اند که ادعا کرده‌اند: «ایزد در امرِ آفرینش دارای خواست و کام (= اراده) نیست».

اما برای ما دانسته نیست نویسنده‌ی این روایت به چه کسانی انگشتِ سخن نهاده و کدام دسته از کیشداران چنین فراگفتی (= ادعایی) را به میان نهاده‌اند.

آیا بندِ پایانیِ روایت، تنسیقِ نادرستی از فراگفت‌های «جبریون» است؟ خلاصه اینکه نویسنده می‌خواهد درستی این نکته را استوار کند که نمی‌شود خاستگاهِ همه‌ی هستندگانِ نیک و بد را یکجا به یک بُن‌وگوهر نسبت داد.

در کرده‌ی صد و سی و نهم با بحثی فرزان‌ورانه روبه‌رو می‌شویم که در نگاهِ ما، پی‌گرفتِ بحثِ بی‌پایانِ «مُثلِ عالمِ مُمَثَّل» است.

از همان آغازِ نهضتِ ترجمه، بحثِ مینو-دیسه‌هایِ زرتشت-افلاطون با چند فرزانواژه‌ی نارسا گزارش شده‌است. یکی از آن سُرُواژه‌هایِ گمراه‌کننده و بی‌پیوند با بحثِ پیشگفته، سُرُواژه‌ی جعلی «مُثل» است. کاربردِ واژه‌ی نارسایِ درنظر در اینجا از سوییِ ما فقط و فقط برایِ نشان‌دادنِ روندِ زمانیِ بحث است.

نویسنده‌ی روایتِ سخنِ خود را با این گزاره می‌آغازد:
«تخمه‌یِ مردمان، در هنگامه‌یِ آمیختگیِ جهان با تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن، بر سه گونه است: تخمه‌هایِ فرازین، تخمه‌هایِ میانین و تخمه‌هایِ فرودین».

هر گونه گرایش به بددینی یا به‌دینی، به گونه‌ای دوسویه در گِن مایه‌ی (=طبقه‌ی جنسِ منطقی / گِن و گوهر) تخمه‌ها از نظرِ فراز و فرودی کارآیندی دارد.

در این روایت با سه فرزانواژه روبه‌رو می‌شویم که ساخت‌وسیماییِ پهلوی ندارند؛ یا دست‌کم خوانشِ ما آن‌ها را پهلوی نمی‌شناساند. گمانِ کنونی و شاید‌مندانهِیِ ما ریشه‌ی ساخت‌واژیِ آن‌ها را سُریانی می‌شناسد. آن سه فرزانواژه اینانند: «زُوتی‌شیگ»، «غندیگ»، و «وئی‌دَن‌گیگ».

اما در این روایت کاربردِ روشنی دارند. در یکی دیگر از روایت‌هایِ کتابِ سوم با فرزانواژه‌هایی روبه‌رو شده‌ایم که به گمانِ ما آن‌ها نیز ساخت‌وسیماییِ سُریانی دارند که در جایِ خود بر آن انگشتِ سخن نهاده‌ایم.

نکته‌ی باورشناسانه و کهن‌باورشناسانه در این روایت، گوشزدِ «نَرُیُوسَنگ‌یَزْد» است در جایگاهِ خاستگاهِ مینو-دیسه‌یِ / مُثل / ایده‌یِ تخمه‌هایِ نیکو.

در کرده‌یِ صد و چهلُم بحث بر سرِ یگانه شدن و جدایی گرفتنِ مزدائی‌ان از دیگرِ مردمان بر پایه‌ی دین و نژاد است. یگانه شدن با ایرانیان آغازِ کار است؛ در میانِ ایرانیان، جدایی گرفتن از بددینان و یگانه‌گروی با به‌دینان، و، در میانِ به‌دینان نیز یگانه شدن با به‌ترین‌شان پایانِ کار است.

در کرده‌یِ صد و چهل و یکُم بحث بر سرِ دو هنرِ نهادیِ والا یعنی رادمردی و آشتی‌خواهی و، دو آهویِ نهادیِ پست، یعنی زُفتی (=خست) و آشتی‌ناپذیری (=کینه‌کشی) است.

نویسنده، دو هنرِ نهادیِ والا را زیرمجموعه‌یِ خِرَد می‌داند و دو آهویِ نهادیِ پست را زیرمجموعه‌یِ وَرَن‌گرایی (=تلونِ مزاجِ خِرَدستیز / رنگ‌به‌رنگ‌گشتن) می‌شناساند.

سخنی بس گزینِ گویانه درباره‌یِ زادونهادِ هنرها و آهوانِ نهادیِ برشمرده بیان می‌شود.

در کرده‌یِ صد و چهل و دوم با بحث و فحوصیِ روبه‌رو می‌شویم که ما آن را فرهنگ‌شناسیِ

۱۴۰

۱۴۱

۱۴۲

نامیده‌ایم و امروزه «حکمتِ اِشراقی» نامیده می‌شود.

این روایت (=کرده‌ی ۱۴۲)، یکی از شاینده‌ترین روایت‌ها در راستداشتِ نظرگاهِ ما، یعنی پیدایی ریشه‌های حکمتِ خسروانی در دین کرد است.

خواننده‌ی فرزانه‌پژوه توجه کند! سخن بر سر پیدا شدنِ ریشه‌های هم‌انباز و مشترکِ بحث است، نه تأثیرپذیری سرراستانه‌ی شیخِ اشراق از دین کرد.

نظرِ ما این نیست که فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخِ اشراق، دین کرد را خوانده یا در دست داشته‌است، نظرِ ما، یکسره بر سرِ ریشه‌شناسیِ باورهایِ نهفته در دین کرد و آموزه‌ی موبدانی است که آموزگارِ پیر فرهنگ‌شناس و پیش از او راهنمایِ محی‌الدینِ عربی در زمینه‌ی «فلسفه‌ی نور» در سوریه بوده‌اند.

موبدانِ آموزگار و راهنمایِ دو پیر فرهنگ‌شناسِ پیشگفته از رودی سرچشمه گرفته‌اند که آبشخورِ نهانیِ نویسندگانِ دین کرد نیز بوده است.

همه‌ی سُرَبخش‌های حکمتِ اشراقی در دین کرد نیز دیده می‌شود. سرتاسر تبیین و روشن‌سازی‌های تدوین‌کنندگانِ اشراقی دین کرد درباره‌ی مَه‌جهان و کِه‌جهان، مینو و گیتی، یکسره استوار بر بحثِ طبقاتِ نه‌گانه‌ی آفرینش و طبقاتِ چهارگانه‌ی نور است: از نورالانوار تا نورِ قاهرِ سوم. نویسندگانِ دین کرد، پیش از محی‌الدینِ عربی و سهروردی نامِ نورِ آغازین را «رُوشنیه ئی بُنِ رُوشَن» نهاده‌اند. ترجمه‌ی واژه‌به‌واژه‌ی این سخواره‌ی پهلوی «روشناییِ بنیادِ همه‌ی روشنایی‌ها» است؛ که هیچ برابری جز «نورالانوار» ندارد.

طبقاتِ فرودین‌تر نور نزدِ دین‌کردنویسان «فرُوگ»، «براه» و «بام» است.

نکته‌ی بسیار شایا درباره‌ی این روایت (=کرده‌ی ۱۴۲) آگاهیِ نویسنده به لوازم و پی‌آمدهای خَرَدِ بنیادِ بحثِ خود است. نکته‌ای که اطلاقِ آن به شهاب‌الدین سهروردی پذیرفتنی نیست.

شیخِ اشراق، هم می‌خواسته است «اصالتِ مهیّتی» بماند و هم از لوازمِ منطقیِ آن، یعنی تأصلِ ظلمت و ثنویت (=دوئینی بودنِ گوهرِ جهان) بپرهیزد. و این، آن معنایی است که نخستین بار، صدرنشینِ فرزانه‌گان، ملاصدرا، نشایدمندیِ آن را بازنموده است. صدرای شیرازی، در فرزانه‌نامه‌ی پرآوازه‌ی خود، زیرِ نامِ «دیدنی‌هایِ خداگونه‌ی چشمِ جان / شواهدُ الربوبیه»، از یک «سه‌گانی» نام می‌برد که به گونه‌ای گریزناپذیر و هَرَوِ سپانه (=مطلق) با یکدیگر باهم‌آیی دارند. آن سه‌گانی این است: «اصالتِ مهیّت»، «تأصلِ ظلمت» و، «ثنویّت». زیبا اینکه پردازندگانِ دین کرد نیز در سراسرِ

تدوین خود در پی استوارداشت لجوجانه‌ی سه‌گانه‌ی پیشگفته‌اند.

حتی روح صدرای شیرازی از دین‌کرد و نویسندگان آن آگاه نبوده است. ایشان با شم فرزانه‌ی ویژه‌ی خود، به مطلقیت و گریزناپذیری سه‌گانی پیشگفته (=باهم‌آیی تأصلِ ظلمت، ثنویت و اصالتِ مهیت) پی برده‌اند.

بحثِ روایتِ صد و چهل و دوم کتابِ سوم دین‌کرد، بر سرِ اثباتِ درستی «تأصلِ ظلمت» است. در نگاهِ نویسندگانِ روایت، تاریکی، دارایِ هستیِ راستین است؛ به سخنِ دیگر، برابرِ نظرِ آنان، «تاریکی، نبودِ روشنایی نیست».

از خواننده‌ی فرزانه‌پژوه می‌خواهیم دید و داوری ما را درباره‌ی این روایت با شکیبایی پی‌گیرد. اکنون چکیده‌ی روایت:

روشنایی و تاریکی دو کیف (=چونی) زیربنیاد و اصلی‌اند که کیفیاتِ گرمی و سردی و نموری و خشکی ریشه در آن دو دارد و هر آن ماده‌ی روشن و تاریک و گرم و نمور و سرد و خشک برآمد آن دو مینوی زیربنیاد است. می‌توان پذیرفت که گوهرهای جداسانِ نامتضاد از یک بُن‌وگوهر باشند، اما نمی‌توان پذیرفت که از بنیاد، کیفیاتِ متضاد آفریده و برآمد یک بُن‌وگوهر باشد.

در زمانه‌ی آمیختگی جهان با تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن، امورِ متضاد و همستیزنده‌های جداگوهر و جدائن بر دو دسته‌اند؛ دسته‌ای سرشتین و جوهری، و، دسته‌ای برونی و عَرَضی‌اند. اکنون اگر ارزاغازه‌های (=آکسیوم‌های) پیشنهادی بالا را بپذیریم می‌توان با آذرْفَرَنْبَغِ پسرِ فرخزاد، پیشوایِ به‌دینانِ زمانه‌ی خود، هم‌آوا شد. ایشان در کتابِ خود زیرِ نام «آیین‌نامه» ما را می‌آگاهاند که بازگونه‌ی برخی کیشداران، «تاریکی به معنای نبودِ روشنایی نیست»؛ بلکه بُن‌وگوهرِ تاریکی و ماده‌ی تاریکی برایِ خودِ هستی و هستندگیِ راستین و بخوداستوار دارد. در بخشِ دومِ روایت، نویسنده می‌کوشد از زبانِ آذرْفَرَنْبَغِ نامبرده چند چَم و گواهِ شک‌ناپذیر و استوار برنشان‌دهد که درستیِ گزاره‌ی بالا را استوارتر می‌دارد.

برای نمونه: چرا مدعی نمی‌شویم که روشنایی نبودِ تاریکی است؟

یا، اگر تاریکی هستیِ راستین ندارد چگونه می‌تواند بر جهانِ مادی یا حتی مینوی دارای کارآیندی و کارنشان باشد؟ زیرا چیزی که هستی ندارد نمی‌تواند منشأ تأثیر و تأثر باشد.

یا چرا نمی‌گوییم: سردی نبودِ گرمی است و خشکی یعنی نبودِ نموری؟

۱۱۹

در کرده‌ی صد و نوزدهم با بحثی روبه‌رو می‌شویم که استوارداشتِ درستیِ آن یکی از چَم و بهانه‌های تدوینِ دینِ کرد بوده است؛ و آن، سخن‌ورزیِ دربابِ دوئنی بودنِ مطلقِ جهانِ آکنده از نیک و بد است. سَرنامه‌یِ روایتِ درنظر چنین است:

«در باره‌ی آشکاریِ بنیادهایِ دوگانه‌یِ آفرینش؛ از آن رو که کاروبارهایِ بد و خوبِ اینِ جهانی بیش از یک بُن دارند».

نویسنده می‌کوشد با نمونه‌آوری از جهان، درستیِ نگرگاهِ خود و یارانِ خود را استوارکند.

۱۲۰

در کرده‌ی صد و بیستم بحث بر سرِ برترین معجزه‌یِ اورمزدِ جهانِ آفرین است.

باژگونه‌یِ امروز که اثباتِ گراییِ پوزیتیویستیِ معنا و جان‌مایه‌یِ «شگفتی» را از همه چیز حتی زیبایی و هنر برگرفته و زدوده است، برایِ نویسندگانِ دینِ کرد، همه چیزِ آفرینشِ خداوندی شگفت و شگفتیِ آفرین و مایه‌یِ شگفتی است.

حتی عادی‌ترینِ کردوکارهایِ جهان، عادی برایِ ذهنِ ابتدایی است؛ و گر نه، اندیشگیِ پر جوش و خروش و جست‌وجوگر در جهانِ آفریده‌یِ مزداهورا به هیچ چیزی با دیدِ عادی نمی‌نگرد.

اما هیچ یک از شگفتی‌آفرینی‌هایِ اورمزدِ جهانِ آفرین با هستی‌پذیریِ شهریارِ فرزانه‌یِ دینِ پناه دین‌پاشِ برابری نتواند کرد. در سرتاسرِ دینِ کرد، شهریار، البته با فرزوه‌هایِ پیشگفته، برترینِ تنابندگان است. نویسنده‌یِ روایت در اینجا نیز برایِ استوارداشتِ نظرِ خود، گام‌به‌گام پیش می‌رود. در کرده‌ی صد و بیست و یکم، نویسنده درباره‌یِ «اراده» و «اندازه‌شناسی» اورمزد بحث می‌کند. در نظرِ نویسنده، قدرتِ اندازه‌شناسیِ ایزد، در واکاویِ پایانی، بنیادشده بر خِرَدِ همه‌آگاهِ وی است. خِرَدی که تنها پایانِ نیک‌فرجامانه‌ای را برایِ تنابندگان رقم‌زده است.

۱۲۱

در اینجا نیز، نویسنده، با بهره‌گیری از پی‌آمدهایِ بحثِ خود، دسته‌ای از کیشداران را نقد می‌کند که چرا مدعی‌اند: «زیان‌گسترنده در بساطِ جهان، بخشی از طرحِ آفرینشیِ خداوند است».

۱۲۲

کرده‌ی صد و بیست و دوم بحثی گسترده درباره‌یِ به‌دینی و بددینی و نیز، خاستگاه، شیوه‌یِ آشکاری، شیوه‌یِ رواجِ به‌دینی و بددینی و، بروبار و سود و زیانِ آن دو است.

نویسنده، در آغازِ سخن‌ورزیِ خود، دینِ بهی را هم‌ارزِ خِرَدِ خدادادی می‌شناساند. تا بدانجا که سرشت‌نشان‌هایِ خِرَدِ خدادادی و دینِ بهی یکی‌اند و هر دو برآمدِ تخمه‌یِ بهمن و سپندارمینو است.

بددینی همگن با شهوتِ تباهنده است و از همه نظر، باژگونه‌یِ سرشت و ساختِ به‌دینی است و

ریشه در زداژمینو و دیو اکومن دارد.

در بند پایانی روایت بر دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که چرا «برای جهان تنها یک بُن آفریننده» می‌شناسند و همه‌ی امور متضاد را از یک بُن انگاشته‌اند.

در کرده‌ی صد و بیست و سوم، با بحث و فحسی جدی و فرزانونرانه روبه‌رو می‌شویم که در آن، نویسنده با دست‌و‌دل‌بازی در بهره‌گیری از فرایافته‌ای (=مفاهیم) ارسطویی، کیهان‌شناسی ویژه‌ی خود را پی‌ریزی یا دست‌گم معرفی می‌کند.

در این روایت به گونه‌ای گسترنده‌تر از دیگر روایت‌ها، بحثِ اِشراقی «طبقات نور و ظلمت» به میان‌نهاد می‌شود؛ بحثی که بُن‌مایه‌های حکمتِ اِشراقی سهروردی یکسره بر آن است.

کشفِ این نکته‌ی گران‌سنگ و شایا در دین‌کرد سوم نخستین بار به دستِ ما انجام پذیرفته‌است. کرده‌ی صد و بیست و سوم، از چهار جُستارُمایه‌ی کلان بحث می‌کند:

یکی، جُستارُمایه‌ی آفرینش جهانِ مادی است؛ که نویسنده در این بخش به سیزده پرسش پاسخ می‌دهد.

دو دیگر، جُستارُمایه‌ی «بودوباشِ قوای مینوی در جهانِ مادی» است. این گزاره ما را به یادِ بحثِ مِسیکسیسِ افلاطون می‌اندازد. نویسنده در اینجا نیز به هفت پرسش پاسخ می‌دهد.

سدیگر، جُستارُمایه‌ی آفریده‌های گیتیایی است. نویسنده در این بخش به شش پرسش پاسخ می‌دهد.

چهارم، جُستارُمایه‌ی جهان ولی همه‌سویانه است. نویسنده در این بخش به سه پرسش پاسخ می‌دهد؛ دوتای این پرسش‌ها در گستره‌ی فیزیکِ ارسطویی است؛ واپسین پرسش به غایت‌شناسی (=فرجام‌شناسی) پیوند دارد.

چند نکته‌ی آزارنده در این روایت (= کرده‌ی ۱۲۳) نیز به چشم می‌خورد؛ از جمله: درهم‌ریختگی و جابه‌جایی پرسش و پاسخ‌ها در سنجشِ با آرایش پرسش‌های سرّنامه‌ی روایت، و، هست‌و‌بودِ واژه‌های خوانده‌نشده و نیز فرزانونواژه‌های ترجمه‌ناپذیر، و، افتادگی و آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن.

در این روایت، «گیتی، هستندگیِ هستی در سامانِ تنانی» معنا می‌شود.

در دین‌کرد، هیچ مرزِ قاطعی میانِ مینو و گیتی نیست. گیتی، همان مینوئی دیدنی و بسودنی است.

اورمزد جهان‌آفرین دست‌اندرکار گستردنِ بساطِ گیتی و جهانِ آفرینش است. زداژمینو باژگونه‌ی اورمزد در کارِ پیشگیری از گسترشِ بساطِ آفرینش است و بر آن فشاری خردکننده و قابض و تنگ‌کننده وارد می‌کند. نویسندگانِ دینِ کرد، این پاژفروزیِ اهریمنی را با سژواژهی پهلوی «اویشتاب» فراگفته‌اند. واژه‌ی «شتاب» فارسیِ پی‌گرفتِ زمانی‌کِ همین واژه‌ی پهلوی است.

ما، در گزارشِ خود از دینِ کرد، سژواژهی پهلویِ درنظر را همراهِ با شرح، «فشارِ قابض و دردآورِ اهریمن به انگیزه‌ی فراییشگیری از گسترشِ جهان» ترجمه و تفسیر کرده‌ایم. پس، خویشکاریِ آفرینش، واپس‌راندنِ فشارِ دردآورِ اهریمن از جهان است. گزاره‌ی بالا، یکی از جدی‌ترین و شایاترین ارژ‌آغازهای اُنتولوژیک (=وجودشناسی) دینِ مزدایی برابرِ فراخ‌ترنویسیِ نویسندگانِ دینِ کرد است.

پس از این، نویسنده، درباره‌ی مرزِ جهانِ مادی، جرثومه‌ی فلکیِ گیتی، نخستین دیسه‌ها (=صُور) در فراروندِ پرداختِ مادیِ جهان، بُن‌ماده‌های چهارگانه، و، دومین و سومین و واپسین دیسه‌ی هستی‌پذیرفته در جهانِ مادی، چراییِ سربه‌آشفتگیِ گذاردنِ هستندگانِ ساحتِ مادی، جداسانیِ اخلاط / آمیغ / آبگونه‌ی جهان، بازآراییِ فرآراسته‌تر و رساترِ جهانِ مادی، ترادیسیِ نیروگانِ ساحتِ مینوی به ساحتِ مادی، مرز و سامانِ جهانِ مینوی، شیوه‌ی سامان‌دهیِ جهانِ مینوی بر جهانِ مادی، همانستی و جدانستیِ مینویِ روان و وُخْش و فَرَوَهَر و سرشت، هستی و زادونهادِ ستودگانِ آسمانی، هستی و زادونهادِ دیوان، همانستی و جدایستیِ ایزدان و دیوان، گوهرِ مینویِ ایزدان و دیوان، روانِ مردمِ پارسا و تبه‌خو، شیوه‌ی سامانِشِ هر یک، شمارگانِ آفریده‌های گیتیایی، ترتیب و آرایشِ آفریده شدنِ آفریده‌ها، تازشِ آبِ فلکی (که مطلقاً صبغهای ارسطویی دارد)، آفریده‌ی سرآمدِ آفریدگان، خاستگاهِ عیب‌ناکی و آهومندشدنِ جهان، پاک‌شدنِ دیگرباره‌ی جهان از آلودگیِ اهریمن، خاستگاهِ انرژیِ حرکتیِ جهان (که این نیز رنگ و بویِ ارسطویی دارد)، پایان‌نوشت و بازه‌ی زمانیِ جهانِ مادی، و، فرجامِ جهان که همان رسیدن به کمالِ مطلق است، را به شیوه‌ی گزینِ گوییِ ویژه‌ی خود خامه‌فرسایی می‌کند.

در بخشِ سومِ روایت، پس از بندهای پنج و شش، برابرِ شماره‌زنیِ ما، ناگهان با بحثی روبه‌رو می‌شویم که به بنیادِ جهان، یعنی آن «روشناییِ ناپیدا کرانه» پرداخته‌است. نویسنده، در پیِ این نابه‌جانویسی، بسانِ گزیده، طبقاتِ چهارگانه‌ی نور / روشنا / شید را برمی‌شمرد و سربرکشیدنِ هر زینه را از زینه‌ی پیش از خود به‌روشنی فرامی‌گوید. بحثی که پس از این، با نمونه‌ی فرساخته‌تر و

سراسر آن، فقط در کتابِ «فرزانشِ فرهمندی / حکمةُ الاشراق» روبه‌رو می‌شویم.

به شیوه‌ای خام‌اندیشانه، با بحثِ وجود و ماهیت نیز روبه‌رو ایم.

بحث و فحوصی که سپس‌تر بسی گسترده و ژرف، تنها نزدِ فرزندگانِ مسلمانِ ایرانی دیده‌می‌شود. برای نویسندگانِ دینِ کرد، ایزدان و دیوان، از نظرِ وجودِ مینویِ یکسانی دارند؛ از نظرِ خویشکاریِ آسمانی، جداگوه‌ری دارند. از بنیاد، اشتراکِ دیوان و ایزدان در وجودِ مینوی است؛ افتراقِ آنان در افتراقِ خویشکاریِ آنان است. این اشتراک و افتراقِ وجود و ماهیت، در بحثِ نیروهای چهارگانه‌ی روان و وُخْش و فرَوهر و سرشت و، روانِ مردمِ پارسا و تبه‌خو نیز راست است.

نکته‌ی بسیار با ارزشِ این روایت، یعنی همین بحثِ وجود و ماهیت، به گمانِ ما می‌تواند زمینه‌ی پژوهشِ بسیار، بویژه پی‌گیریِ زمانیکِ (=تاریخی) بحثِ «وجود و ماهیت» در ایران باشد.

بحثِ کرده‌ی صد و بیست و چهارم، بر سرِ رزمِ گیهانی است.

نویسنده به شیوه‌ای بس گزینشی، یازده جُستار را درباره‌ی رزمِ گیهانی برمی‌شمرد؛ برای نمونه: رزمِ گیهانی در ستیزِ با کدام بُن‌وگوهر است؟

جایگاهِ آن کجاست؟ بازنده‌ی رزمِ کِی ست و فرجامِ رزم به کجا می‌انجامد؟

در کرده‌ی صد و بیست و پنجم، نویسنده به بحثی مشترک میانِ همه‌ی دین‌ها می‌پردازد:

و آن اینکه شایسته است کسانی از بددینان را به راهِ راست ره نمود تا سپاهِ بددینان گم‌زور شود و آفتِ بددینی از درونِ متلاشی شود.

نکته‌ی پذیرایِ نگاهِ اینکه تدوینِ کنندگانِ دینِ کرد رواجِ بددینی را همه جا با آلودگیِ آب‌ها و ناپاکیِ زیست‌بوم برابر می‌گیرند. پس، کاستنِ از شمارِ بددینان به هر شیوه‌ای، سودهایی چندلایه دربردارد.

کرده‌ی صد و بیست و ششم، هم از نگرگاهِ زبانیک و هم معنانشناسانه، یکی از پیچیده‌ترین روایت‌های دینِ کرد است. بحثِ سرنامه روشن است: نویسنده می‌کوشد برایِ چندمین بار، البته این بار به گونه‌ای قطعی و چَم‌آورانه (=مستدل)، دوینی بودنِ ساختارِ آفرینش را درست‌دارد و استوارکند.

ارزُ‌آغاز و گزاره‌ی زیرینِ بنیادِ وی این است:

«بُنِ بُنانِ جهان یکی نیست؛ بلکه می‌شاید و پیدا است که هستی نه از یک بُن، که بیش از یک بُن مینوی دارد».

پس از آن، نه راه و روش را برمی نویسد که به گمان او درستی فراگفت در نظر را استوار می کند. اینجا است که تاریخ نویسی، ابهام، افتادگی بافت سخن، کژنویسی، جابه جانی نویسی، خلاصه هر چه ویرانی است دست به دست هم می دهند و روایتی ناخوانا را فرادید خواننده می نهند.

در گزارش خود از این روایت (=کرده‌ی ۱۲۶)، با افزودن یادداشت‌های درازگویانه کوشیده‌ایم از تاریکی نوشتار در دست کم کنیم و آن را معناپذیر؛ ولی به کامیابی خود چندان امیدوار نیستیم.

بحث کرده‌ی صد و بیست و هفتم بر سر بُن و گوهری است که همه چیز در فراروند هستی پذیری به آن نیازمند است و خود از هر چیزی بی نیاز است؛ همه چیز در اندرون او ست و خود در اندرون هیچ چیزی نیست و بر هر چیزی فرمانفرمایی دارد و خود از هیچ چیز فرمان‌پذیرد.

در کرده‌ی صد و بیست و هشتم، نویسنده از سامانش پایانی مردمیان سخن می گوید. بنا به نظر وی، سامانش زندگی مردم، در واکافت بنیادین، نهاده شده بر فرارسیدن جهان بازپسین است. اما نه در تبه کامی و گرفتار آمدن بیشینه‌ی مردم در دوزخی جاودان؛ بلکه سامانشی پاک و ناب و تهی از تازش و آکنده از کام‌مندی و کامروایی.

در اینجا نیز نویسنده زمانکی می یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران خُرده گیرد که چرا «تباهندگی ابدی بیشینه‌ی مردم را و، گرفتار شدن گناهکاران را در دوزخی بی فرجام» وعده می دهند.

در کرده‌ی صد و بیست و نهم، نویسنده از رخداد یگانه‌ای سخن می راند که زداژمینو در ستیز با آن، سنگین‌ترین نبردها را می آغازد؛ و آن، باهم‌آیی فره‌ی یزدانی شهریار با فره‌ی دین بهی در هستان یک تن، یعنی سوشیانش، است. زیرا چنین باهم‌آیی‌ای زنگ نابودی سرتاسری زداژمینو را به صدادر می آورد.

در کرده‌ی صد و سی‌ام، نویسنده سیاهه‌ای از فروزه‌های هستنی (=ایجابی) و نیستنی (=سلبی) اورمزد جهان‌آفرین را برمی شمرد.

بحث سرنامه‌ی این روایت، با سرنامه‌ی کرده‌ی صد و بیست و هفت نزدیکی معنایی دارد. در کرده‌ی صد و سی و یکم، با یکی از تک‌وبی‌تاترین (=استثنایی‌ترین) ویژگی‌های دین مزدایی، البته برابر روایت دین‌کردنویسان، روبه‌رو می شویم؛ و آن، دنیاخواهی هر چه بیش‌تر و افزایش‌تر است.

نویسندگان دین‌کرد هیچ‌گاه پیوند زناشویی و فرزندخواهی را خوار نشمرده‌اند؛ تا مبادا عبادتگاه‌های‌شان آکنده از فرزندان بر خاسته از بستر گناه شود.

۱۲۷

۱۲۸

۱۲۹

۱۳۰

۱۳۱

هیچ گاه با سالوسی اهریمن خواه و ریاکاری ای بی لگام، دنیاخواهی و افزایشِ خواسته و دارایی را زیرِ اهریمنی ترین و آزمندانه ترین دنیاخواهی ها پنهان نکرده اند.

هیچ گاه به بهانه های واهی به مصادره ی دارایی مردم نژاده به دست ناپیدائخمگان رأی نداده اند. در این روایت، حتی رسیدن به برترین آگاهی ها، خود، بروبارِ زندگی خوش و، دارایی فراخ و، ماندگاریِ رامش و، زندگی مجلل و، خنیاگری و، فرجامِ کامُمندانه و مانند این ها است.

در کرده ی صد و سی و دوم، نویسنده از چهار بُن و گوهرِ جاودان و زیرین بنیاد نام می برد؛ که اینانند: «اورمزد جهان آفرین»، «دانایی»، «جای» و «گاه» (= مکان و زمان).

پس از این، نشان می دهد که چهار گوهرِ زیرین بنیاد برشمرده چگونه خود را در هستی متجلی می کنند؛ و، در پایان، به بحثی فرزانورانه (= فلسفی) در بابِ جداسانیِ «وجود و تجلی وجود» می پردازد. و نتیجه می گیرد که وجود، در سنجشِ با تجلی وجود، پیشین بنیاد است.

در کرده ی صد و سی و سوم، نویسنده به سودِ برترین هنرهای نهادی (= فضایل) می پردازد اگر آن هنرها در هستانِ شهریار، در جایگاهِ برترینِ تنابندگان، گرد آید.

این بحث، پیش از این، در کرده ی پنجاهم به میان نهاده شده است که بنا بر آن، هر چه کسی دَم و دستگاهش گسترده تر باشد و از پایگانِ مردُمیکِ بالاتری برخوردار باشد، نیکی یا بدی وی بیش تر کارگر است. نویسنده این بحث را در اینجا نیز دنبال می کند.

پس از این، بیست و یک هنرِ نهادی (= فضیلت) را برمی شمرد که اگر در شهریارِ شهر گرد آید، کارها به بالاترین مرزِ سودرسانی خواهد رسید.

چنین بحث و فحوصی، سپس ترها، در رازنامه ی «مرصادُ العباد» نجم الدین رازی، بابِ پنجم، فصلِ اول، پی گرفته می شود؛ و چیزی نزدیک به بیست فروزه ی اخلاقی برایِ ملوکِ دین و دنیا برشمرده می شود.

در کرده ی صد و سی و چهارم، نویسنده درباره ی شش ابزاری سخن می گوید که اگر با هم آیند و یگانسته شوند، شهریارِ بسامان می شود و انگیزه دارِ خوشنودیِ امشاسپندِ نیکِ «شهریور» است و آفریدگان از این خوشنودی بهره ها خواهند گرفت.

آن شش عامل، «شهریار» و «دین» و «آمرزش» و «زین ابزار» و «گنج» و «سپاه» است. پس از آن، نویسنده، یک به یک نشان می دهد که نبودِ هر یک از این عامل ها چه شوربختی هایی را به دامنِ مردمِ روزگار خواهد آورد.

۱۳۲

۱۳۳

۱۳۴

۱۳۵

در کرده‌ی صد و سی و پنجم، نویسنده، از نظر جست‌وجوی فره‌ی یزدانی مردمان را شانزده دسته می‌داند؛ هشت دسته از مردم در جست‌وجوی فره‌ی یزدانی‌اند؛ هشت دسته از مردم در کار روی‌برگاشتن از فره‌ی یزدانی‌اند.

نویسنده‌ی روایت، هنگام برشمارش شانزده دسته از مردم در نسبت با فره‌ی یزدانی، در هر بند داوری خود را و نیز، گونه‌های فرازین و فرودین هر یک را برمی‌شمرد.

در نگاه نازک‌روشانه، دسته‌بندی مردم در این روایت (= کرده‌ی ۱۳۵) ساختگی و ناراست به‌نظر می‌آید. روند بحث نشان می‌دهد نویسنده بیش‌تر در اندیشه‌ی آرایش سخن و ترتیب زبانی است تا خردپذیر بودن نوشته‌ی خود. ساختگی و ناراست بودن برخی دسته‌ها آسان به چشم می‌آید.

۱۳۶

در کرده‌ی صد و سی و ششم، نویسنده، مردم‌زادگان را این بار از نظر توانمندی‌ها و ناتوانی‌های مینوی-گیتیایی بررسی و دسته‌بندی می‌کند؛ و آنان را در چهار دسته پربسته (=محصور) می‌کند. برای نمونه: دسته‌ی یکم، کسانی‌اند که از نظر قوه‌ی گزینش توانمند‌اند و از نیروهای مینوی به اندازه‌ی بسنده بهره‌مند.

نویسنده در هر چهار نمونه‌ی برشمرده، دید و داوری خود را در باره‌ی تک‌تک دسته‌های مردمی نیز نشان می‌دهد.

چند دانشواژه‌ی تخصصی در زمینه‌ی «وجود قوه‌ی تشخیص / هستیه ویزینگریها توان» و «عدم قوه‌ی تشخیص / نیستیه ویزینگریها توان» در این روایت، نشان از میزان آگاهی نویسنده به پرسمان‌های فرزانشی و علم‌النفس / جان‌شناسی ارسطویی دارد.

۱۳۷

در کرده‌ی صد و سی و هفتم، با یکی از جدی‌ترین و شاینده‌ترین بحث‌های رازپژوهانه (=عرفانی) و فرزانشی و پژوهانه‌ی (=فلسفی) نویسندگان دین‌کرد روبه‌رو می‌شویم؛ البته باز به شیوه‌ای گزین‌گویانه.

در بند دوم روایت، نویسنده، آشکاری این راز را بروبار نهان‌بینی‌های خدایامرز آذرباد پسر زرتشت می‌شناساند؛ که، ویژستانه، برای اعلی حضرت شاهان‌شاه یزدگرد پسر شاهپور برملا کرده‌است. روایت پهلوی با دیسه‌نمایی همراه شده که برآمیختگی گام‌به‌گام جهان مادی و مینوی را نشان می‌دهد. بحث روایت به آشکاری درباره‌ی سامانش و کارآیندی باهمانه‌ی دو جهان مینوی و گیتیایی است.

در بند چهارم، نویسنده، مردم‌زادگان را همان جهان صغیر / که‌جهان می‌شناساند. نویسندگان

دین کرد، هر جا که می بایست، آدمی را «آخو ئی آستومند» می دانند؛ یعنی «اندیشه‌ی مینوی پیکرپذیرفته و هستی مادی گرفته». پس از این، نویسنده، نخست پنج گونه همپیوندی میان بُن‌پاره‌های زمینی و آسمانی را نشان می‌زند. پس از آن، درباره‌ی همراستایی نیروهای مینوی و گیتیایی سخن می‌راند.

پس از آن، از ناهماهنگی نیروهای پیشگفته که به سستی و نزاری هر یک می‌انجامد، بحث می‌کند. چنانکه که گفته‌آمد، در پایانِ روایت، رازِ برملاشده‌ی آذربادِ پسرِ زرتشت با یک دیسه‌نما نمایش داده می‌شود.

برای ما شکی برجای نمانده که با بحثِ میکسیس (=مشارکت / هم‌انبازی) افلاطونی روبه‌رو هستیم.

در کرده‌ی صد و سی و هشتم با بحثِ بُن‌وگوهرِ پیشین‌بنیاد و مینویِ دو نیروی نیک و بد روبه‌رو می‌شویم؛ که این نیز آشکارا صبغه‌ای افلاطونی دارد. ارز‌آغازِ نخستینِ نویسنده این است:

«تخمه‌ی هر نکویی، هر آن گوهری است که پیشین‌بنیاد و نکوتر از هر نکویی است. درباره‌ی بدی نیز چنین است».

نویسنده‌ی روایت از این گزاره برای خُرده‌سنجی بر دو دسته از کیشداران بهره می‌برد. نخستین دسته آنانی‌اند که ادعا کرده‌اند: «گوهر و نیروی بدی نیز برخاسته از کام و فرمانِ ایزد است».

دسته‌ی دوم آن کیشدارانی‌اند که ادعا کرده‌اند: «ایزد در امرِ آفرینش دارای خواست و کام (=اراده) نیست».

اما برای ما دانسته نیست نویسنده‌ی این روایت به چه کسانی انگشتِ سخن نهاده و کدام دسته از کیشداران چنین فراگفتی (=ادعایی) را به میان نهاده‌اند.

آیا بندِ پایانیِ روایت، تنسیقِ نادرستی از فراگفت‌های «جبریون» است؟ خلاصه اینکه نویسنده می‌خواهد درستی این نکته را استوار کند که نمی‌شود خاستگاهِ همه‌ی هستندگانِ نیک و بد را یکجا به یک بُن‌وگوهر نسبت داد.

در کرده‌ی صد و سی و نهم با بحثی فرزانه‌تر روبه‌رو می‌شویم که در نگاهِ ما، پی‌گرفتِ بحثِ بی‌پایانِ «مُثلِ عالمِ مُمَثَّل» است.

از همان آغازِ نهضتِ ترجمه، بحثِ مینو-دیسه‌هایِ زرتشت-افلاطون با چند فرزانواژه‌ی نارسا گزارش شده‌است. یکی از آن سُرُواژه‌هایِ گمراه‌کننده و بی‌پیوند با بحثِ پیشگفته، سُرُواژه‌ی جعلی «مُثل» است. کاربردِ واژه‌ی نارسایِ درنظر در اینجا از سویِ ما فقط و فقط برایِ نشان‌دادنِ روندِ زمانیِ بحث است.

نویسنده‌ی روایتِ سخنِ خود را با این گزاره می‌آغازد:
«تخمه‌یِ مردمان، در هنگامه‌یِ آمیختگیِ جهان با تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن، بر سه گونه است: تخمه‌هایِ فرازین، تخمه‌هایِ میانین و تخمه‌هایِ فرودین».

هر گونه گرایش به بددینی یا به‌دینی، به گونه‌ای دوسویه در گن‌مایه‌ی (=طبقه‌یِ جنسِ منطقی / گن و گوهر) تخمه‌ها از نظرِ فراز و فرودی کارآیندی دارد.

در این روایت با سه فرزانواژه روبه‌رو می‌شویم که ساخت‌وسیماییِ پهلوی ندارند؛ یا دست‌کم خوانشِ ما آن‌ها را پهلوی نمی‌شناساند. گمانِ کنونی و شاید‌مندانه‌یِ ما ریشه‌یِ ساخت‌واژیِ آن‌ها را سُریانی می‌شناسد. آن سه فرزانواژه اینانند: «زُوئی شِیگ»، «غندیگ»، و، «وئی دَن گِیگ».

اما در این روایت کاربردِ روشنی دارند. در یکی دیگر از روایت‌هایِ کتابِ سوم با فرزانواژه‌هایی روبه‌رو شده‌ایم که به گمانِ ما آن‌ها نیز ساخت‌وسیماییِ سُریانی دارند که در جایِ خود بر آن انگشتِ سخن نهاده‌ایم.

نکته‌یِ باورشناسانه و کهن‌باورشناسانه در این روایت، گوشزدِ «نَریُوسَنگ یَزَد» است در جایگاهِ خاستگاهِ مینو-دیسه‌یِ / مُثل / ایده‌یِ تخمه‌هایِ نیکو.

در کرده‌یِ صد و چهلُم بحث بر سرِ یگانه شدن و جدایی گرفتنِ مزدائیان از دیگرِ مردمان بر پایه‌یِ دین و نژاد است. یگانه شدن با ایرانیان آغازِ کار است؛ در میانِ ایرانیان، جدایی گرفتن از بددینان و یگانه‌گروی با به‌دینان، و، در میانِ به‌دینان نیز یگانه شدن با به‌ترین‌شان پایانِ کار است.

در کرده‌یِ صد و چهل و یگُم بحث بر سرِ دو هنرِ نهادیِ والا یعنی رادمردی و آشتی‌خواهی و، دو آهویِ نهادیِ پست، یعنی زُفتی (=خست) و آشتی‌ناپذیری (=کینه‌کشی) است.

نویسنده، دو هنرِ نهادیِ والا را زیرمجموعه‌یِ خِرَد می‌داند و دو آهویِ نهادیِ پست را زیرمجموعه‌یِ وَرَن‌گرایی (=تلونِ مزاجِ خِرَدستیز / رنگ‌به‌رنگ‌گشتن) می‌شناساند.

سخنی بس گزینِ گویانه درباره‌یِ زادونهادِ هنرها و آهوانِ نهادیِ برشمرده بیان می‌شود.

در کرده‌یِ صد و چهل و دوم با بحث و فحویِ روبه‌رو می‌شویم که ما آن را فرهنگ‌شناسیِ

نامیده‌ایم و امروزه «حکمتِ اِشراقی» نامیده می‌شود.

این روایت (=کرده‌ی ۱۴۲)، یکی از شاینده‌ترین روایت‌ها در راستداشتِ نظرگاهِ ما، یعنی پیدایی ریشه‌های حکمتِ خسروانی در دینِ کرد است.

خواننده‌ی فرزانه‌پژوه توجه کند! سخن بر سر پیدا شدنِ ریشه‌های هم‌انباز و مشترکِ بحث است، نه تأثیر پذیریِ سرراستانه‌ی شیخِ اشراق از دینِ کرد.

نظرِ ما این نیست که فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخِ اشراق، دینِ کرد را خوانده یا در دست داشته‌است، نظرِ ما، یکسره بر سرِ ریشه‌شناسیِ باورهایِ نهفته در دینِ کرد و آموزه‌ی موبدانی است که آموزگارِ پیر فرهنگ‌شناس و پیش از او راهنمایِ محی‌الدینِ عربی در زمینه‌ی «فلسفه‌ی نور» در سوریه بوده‌اند.

موبدانِ آموزگار و راهنمایِ دو پیر فرهنگ‌شناسِ پیشگفته از رودی سرچشمه گرفته‌اند که آبشخورِ نهانیِ نویسندگانِ دینِ کرد نیز بوده است.

همه‌ی سُرَبخش‌هایِ حکمتِ اشراقی در دینِ کرد نیز دیده می‌شود. سرتاسرِ تبیین و روشن‌سازی‌هایِ تدوین‌کنندگانِ اشراقیِ دینِ کرد درباره‌ی مِه‌جهان و کِه‌جهان، مینو و گیتی، یکسره استوار بر بحثِ طبقاتِ نه‌گانه‌ی آفرینش و طبقاتِ چهارگانه‌ی نور است: از نورالانوار تا نورِ قاهرِ سوم. نویسندگانِ دینِ کرد، پیش از محی‌الدینِ عربی و سهروردی نامِ نورِ آغازین را «رُوشنیه ئی بُنِ رُوشن» نهاده‌اند. ترجمه‌ی واژه‌به‌واژه‌ی این سخنواره‌ی پهلوی «روشناییِ بنیادِ همه‌ی روشنایی‌ها» ست؛ که هیچ برابری جز «نورالانوار» ندارد.

طبقاتِ فرودین‌تر نور نزدِ دین‌کردنویسان «فرُوگ»، «براه» و «بام» است.

نکته‌ی بسیار شایا درباره‌ی این روایت (=کرده‌ی ۱۴۲) آگاهیِ نویسنده به لوازم و پی‌آمدهایِ خَرَدِ بنیادِ بحثِ خود است. نکته‌ای که اطلاقِ آن به شهاب‌الدین سهروردی پذیرفتنی نیست.

شیخِ اشراق، هم می‌خواسته است «اصالتِ مهیّتی» بماند و هم از لوازمِ منطقیِ آن، یعنی تأصلِ ظلمت و ثنویت (=دوئیتی بودنِ گوهرِ جهان) بپرهیزد. و این، آن معنایی است که نخستین بار، صدرنشینِ فرزندگان، ملاصدرا، شایدمندیِ آن را بازنموده است. صدرایِ شیرازی، در فرزانه‌نامه‌ی پراوازه‌ی خود، زیرِ نامِ «دیدنی‌هایِ خداگونه‌ی چشمِ جان / شواهدُ الربوبیه»، از یک «سه‌گانی» نام می‌برد که به گونه‌ای گریزناپذیر و هَرُوپِ سپانه (=مطلق) با یکدیگر باهم‌آیی دارند. آن سه‌گانی این است: «اصالتِ مهیّت»، «تأصلِ ظلمت» و، «ثنویّت». زیبا اینکه پردازندگانِ دینِ کرد نیز در سراسرِ

تدوین خود در پی استوارداشت لجوجانه‌ی سه‌گانه‌ی پیشگفته‌اند.

حتی روح صدرای شیرازی از دین‌کرد و نویسندگان آن آگاه نبوده است. ایشان با شمّ فرزانه‌ی ویژه‌ی خود، به مطلقیت و گریزناپذیری سه‌گانه‌ی پیشگفته (= باهم‌آیی تأصلِ ظلمت، ثنویت و اصالتِ مهیت) پی برده‌اند.

بحثِ روایتِ صد و چهل و دوم کتابِ سومِ دین‌کرد، بر سرِ اثباتِ درستی «تأصلِ ظلمت» است. در نگاهِ نویسندگانِ روایت، تاریکی، دارایِ هستیِ راستین است؛ به سخنِ دیگر، برابرِ نظرِ آنان، «تاریکی، نبودِ روشنایی نیست».

از خواننده‌ی فرزانه‌پژوه می‌خواهیم دید و داوری ما را درباره‌ی این روایت با شکیبایی پی‌گیرد. اکنون چکیده‌ی روایت:

روشنایی و تاریکی دو کیف (=چونی) زیرین‌بنیاد و اصلی‌اند که کیفیاتِ گرمی و سردی و نموری و خشکی ریشه در آن دو دارد و هر آن ماده‌ی روشن و تاریک و گرم و نمور و سرد و خشک برآمدِ آن دو مینوی زیرین‌بنیاد است. می‌توان پذیرفت که گوهرهای جداسانِ نامتضاد از یک بُن‌وگوهر باشند، اما نمی‌توان پذیرفت که از بنیاد، کیفیاتِ متضاد آفریده و برآمدِ یک بُن‌وگوهر باشد.

در زمانه‌ی آمیختگی جهان با تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن، امورِ متضاد و همستیزنده‌های جداگوهر و جدابُن بر دو دسته‌اند؛ دسته‌ای سرشتین و جوهری، و، دسته‌ای برونی و عَرَضی‌اند. اکنون اگر ارزآغازهای (=آکسیوم‌های) پیشنهادی بالا را بپذیریم می‌توان با آذرفَرزَن‌بَغ پسرِ فرخزاد، پیشوایِ به‌دینانِ زمانه‌ی خود، هم‌آوا شد. ایشان در کتابِ خود زیرِ نام «آیین‌نامه» ما را می‌آگاهاند که بازگونه‌ی برخی کیشداران، «تاریکی به معنای نبودِ روشنایی نیست»؛ بلکه بُن‌وگوهرِ تاریکی و ماده‌ی تاریکی برایِ خودِ هستی و هستندگیِ راستین و بخودِ استوار دارد. در بخشِ دومِ روایت، نویسنده می‌کوشد از زبانِ آذرفَرزَن‌بَغ نامبرده چند چَم و گواهِ شک‌ناپذیر و استوار برنشان‌دهد که درستیِ گزاره‌ی بالا را استوارتر می‌دارد.

برای نمونه: چرا مدعی نمی‌شویم که روشنایی نبودِ تاریکی است؟

یا، اگر تاریکی هستیِ راستین ندارد چگونه می‌تواند بر جهانِ مادی یا حتی مینوی دارای کارآیندی و کارنشان باشد؟ زیرا چیزی که هستی ندارد نمی‌تواند منشأ تأثیر و تأثر باشد.

یا چرا نمی‌گوییم: سردی نبودِ گرمی است و خشکی یعنی نبودِ نموری؟

یا اگر تاریکی نبودِ روشنایی است چگونه بر قوه‌ی بینایی کارآیندی (=تأثیر) دارد؟ خلاصه، نویسنده از زبانِ پیشوایِ به‌دینان چند گواه به گمانِ ما استوارنده و ندیده‌ناگرفتنی ارائه می‌کند که روایتِ درنظر را پذیرایِ پژوهش‌هایِ بیش‌تری می‌کند.

منطقیِ دانشمند، استاد عبد‌اللهِ انوار، در این باره نکته‌ای ژرف و باریکانه را گوش‌زد می‌کنند: ایشان می‌فرمایند اگر بناست تاریکی را نبودِ روشنایی تلقی کنیم، در این سامان، نور و ظلمت (=تاریکی و روشنایی) متناقضین خواهند بود؛ ولی اگر نور و ظلمت را برابرِ نظرِ آذرفَزْنُ بَغِ فرخزاد، دارایِ هستیِ مستقل و بخودِ استوار تلقی کنیم، با چنین دیدگاهی، نور و ظلمت متضاد اند نه متناقض.

زیرا دو پدیده یا مفهومِ متناقض استوار بر یک امرِ وجودی و یک امرِ عدمی است؛ درجایی که دو پدیده یا مفهومِ متضاد استوار بر دو امرِ وجودی است در غایتِ بُعد و اختلاف.

پس، بنا به نظرِ نویسندگانِ دینِ کرد، نور و ظلمت دو هستیِ متضاد اند؛ بنا به نظرِ مخالفانِ این نظر، نور و ظلمت دو مفهومِ متناقض اند؛ زیرا بودِ یکی نهاده‌شده بر نبودِ دیگری است.

نویسندگانِ دینِ کرد، هر جا که بحثِ «هستی و چیستی»، «هستی و چبودی هستی» یا همان «وجود و ماهیت» پیش آید، سویمندی و جهت‌گیریِ «بُمنندیِ چیستی» (=اصالتِ مهیّتی) خود را پنهان نمی‌کنند.

فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس (=شیخِ اشراق) نیز هواخواه «اصالتِ مهیّتی» (=بُمنندیِ چیستی) است. هیچ‌کس جز صدرنشینِ فرزندگان، صدرُالمُتألّهین، دریافت که «اصالتِ مهیت / بُمنندیِ چیستی» رَه به «تأصلِ ظلمت» می‌برد؛ و تأصلِ ظلمت سر از ثنویت / دوئُن‌باوری درمی‌آورد.

پژوهشِ ما در فرزانه‌نامه‌ی گرانسنگِ «فرزانشِ فرهنگ‌شناس / حکمةُ الاشراق» آشکار می‌کند پیرِ فرهنگ‌شناس، شیخِ اشراق، از عواقبِ گریزناپذیرِ «اصالتِ مهیت» آگاهی نداشته بلکه بی‌توجه بوده است.

پیرِ فرهنگ‌شناس در پیِ آن بوده است که هم «اصالتِ مهیّتی» بماند، و هم از عواقبِ منطقیِ آن، یعنی ثنویت و تأصلِ ظلمت، بگریزد.

به هر رو، نویسندگانِ دینِ کرد، بی‌آنکه از پی‌آمدهایِ منطقیِ اصالتِ مهیت بگریزند، هم، از اصالتِ مهیت (=بُمنندیِ چیستی) می‌پدافندند، هم از تأصلِ ظلمت (=راستینگیِ بُن‌وگوهرِ تاریکی) و هم از ثنویت (=دوئُن‌باوری).

کتابِ سومِ دینِ کرد نشان می‌دهد تدوین‌کنندگانِ این نامه از سه‌گانه‌ی پیشگفته، و، تلازم و

همپیوستگی و گریزناپذیربودنِ سه گوشه‌ی این سه گانه آگاه بوده‌اند.

۱۴۳

در کرده‌ی صد و چهل و سوم با بحثی روبه‌رو می‌شویم که نشان از آبشخورِ یکسانِ کیش‌های خدا‌باور دارد؛ و آن، پیمانی مینوی میانِ خدا و تنابندگان است از آغازِ آفرینش تا فرجامِ آن. که چیزی نیست جز، «یزدانی‌کردنِ خیم‌وخوی تا بالاترین مرتبه‌ی توان».

واژه‌ی کلیدی این روایت «یَزْدَانِیْدَن» است که ما آن را «یزدانی کردن / فراروندِ یزدانی‌شدن» ترجمه کرده‌ایم؛ ولی دین‌کردشناسانِ پیشین هیچ کدام این دین‌واژه‌ی کلیدی را نخوانده‌اند.

۱۴۴

در کرده‌ی صد و چهل و چهارم با بحثِ داناییِ نیک و بد روبه‌رو می‌شویم؛ برابرِ آموزه‌های سخت‌و‌ستوارِ دین‌کرد، دانایی نمی‌تواند بد باشد؛ اگر با داناییِ بدی روبه‌رو شویم، دانایی‌ای نمایین و ظاهری است و در باطنِ نادانی و بدآگاهی است. گفتنی است که نویسندۀِ روایت، در بسترِ سخنِ پهلوی، برای بیانِ نگرسته و دلاهنگِ خود از سُر‌واژه‌های سزاواری بهره‌نبرده‌است.

در دو بندِ پایانیِ روایت، نویسندۀِ چند کارِ برگزاف (=افراطی) و پُرکاسته (=تفریطی) را نام می‌برد که، درنما، می‌باید نمونه‌هایِ داناییِ بد باشند.

۱۴۵

در کرده‌ی صد و چهل و پنجم از دو زیرماده و موضوعی بحث می‌شود که بودوباشِ آن‌ها در جهان، تن و روانِ مردمان را پاییده و رستگار می‌دارد؛ یکی هست‌و‌بودِ خودِ شهریار است، دیگری خواست‌و‌کامِ شهریار است. با بودنِ شهریارِ تنِ مردمان پاییده می‌شود، از رهگذارِ خواست‌و‌کامِ شهریارِ روانِ مردم به رستگاری می‌رسد.

بندِ پایانیِ روایت درباره‌ی بدنهادیِ شهریار است که هیچ پیوندی با سُرنامۀِ روایت ندارد؛ و به گمانِ ما از برافزوده‌هایِ کتره‌ایِ رونویس‌کنندگانِ (=مُتَسَخِّین) سپس‌تر است.

۱۴۶

در کرده‌ی صد و چهل و ششم، نویسندۀِ معنا و فرجام‌آهنگِ (=غایت) دوازده مفهوم را نزدِ مردمان نشان می‌دهد؛ که اینانند: فرزاندگی، افزایش‌دگی، شناخت، دانایی، شهیدن (=احساس)، باورمندی، نیرویِ یاد، هوش، خرد، اندیشیدن، گفتار و در پایان، کردار.

۱۴۷

در کرده‌ی صد و چهل و هفتم، با یکی دیگر از جدی‌ترین بحث‌هایِ فرزانونرانه‌ی (=فلسفی) دین‌کرد روبه‌رو می‌شویم؛ و آن، باهم‌آیی و یکی‌بودگیِ هَر‌وِشپانه و مطلقِ سه مفهومِ «آگاهی» و «خواست» و «گویایی» است.

نویسندۀِ معتقد است هر فردِ صاحبِ اراده‌ای دارنده‌ی آگاهی و گویایی (=نطق) نیز هست. یعنی دیدنِ هریک از سه مفهومِ درنظر به معنیِ هست‌و‌بودِ دو مفهومِ دیگر نیز خواهد بود؛ همچنانی که اگر

از سه نیروی در نظر تنها یکی در کسی یافت نشود باید چشم داشت که دو نیروی دیگر نیز یافت نشود. و این یعنی، باهم آیی مطلق سه مفهوم پیشگفته.

اکنون، اگر خداوند برترین هستی داران است و خود هستی بخش، می باید بیش از هر آفریده‌ای دارنده‌ی مطلق و باهمانه‌ی سه مفهوم پیشگفته نیز باشد.

پس از این زمینه‌چینی، نویسنده دسته‌ای از کیشداران را نقد می‌کند که چرا مدعی‌اند: «جهان‌آفرین را در کار آفریدن هیچ خواستمندی‌ای (=اراده‌ای) نیست».

زیرا چنین ادعای برگزافی به معنی ناداری دو مفهوم دیگر، یعنی دانایی و گویایی، خواهد بود. پس از بر ملا کردن فرجام ناراست ادعای دسته‌ای از کیشداران، از مفهوم «جنبندگی» و دسته‌های آن بحث می‌شود. و با واریسی جنبندگی‌های ارادی و غیر ارادی، نویسنده، نظر کیشداران نامبرده را از این دید نیز نقد می‌کند.

در بخش دوم و پایانی روایت، اشکالی فرزانه به میان نهاده می‌شود بدین گونه که ریشه‌ی هر خواست و اراده‌ای، در واکاوی پایانی، به نیازی بر می‌گردد؛ حال اگر بگوییم: خداوند آفرینش جهان را از سر خواست و اراده انجام داده، نتیجه این می‌شود که خداوند را، نعوذُبا... نیازمند بنمایانیم.

بخش پایانی روایت کوششی به گمان ما نافرجام از سوی نویسنده برای پاسخ‌گویی به این اشکال فرزانه (=فلسفی) است.

بحث کرده‌ی صد و چهل و هشتم بر سر نبرد گیهانی و، پیروز این نبرد است.

۱۴۸

در این روایت، شش پرسش درباره‌ی پیروز نبرد گیهانی و، بازنده و سرکوب‌شونده‌ی نبرد پایانی جهان به میان نهاده شده و به آن پاسخ داده می‌شود.

بحث کرده‌ی صد و چهل و نهم درباره‌ی سنجه و معیاری است که میزان نکویی و بدی مردم با آن سنجیده می‌شود و شناخته می‌گردد.

۱۴۹

آن سنجه، نوع دینی است که مردم بر می‌گزینند. نویسنده سه گونه دین را، از نظر نوع پذیرش مردم، نام می‌برد: دین نهادین، دین خوی‌نشان (=عادت) و دین دانش‌ورانه.

در بند سوم روایت نظر نویسنده از آن سه دین روشن می‌شود.

اینکه نهاد مردم به چه دینی گرایان است؛ اینکه خوی مردم چه دینی را می‌پسندد و اینکه دانش مردم به چه دینی گرایش دارد.

بر این سه پایه، مردم به هشت دسته بخش می‌شوند. نویسنده پس از این می‌کوشد در هشت بند، هر هشت دسته مردم را وارسد و برسجد و به داوری کشد.

بحث کرده‌ی صد و پنجاهم، مجادله‌ای کلامی (=تئولوژیکال / یزدان‌شناسیک) میان نویسنده‌ی روایت از یکسو، با دین‌یهودی و کیش‌مانی و دستگاه اندیشگانی ماده‌باور (=دهری / ماتریالیست) از سوی دیگر است.

زبان نوشتار پهلوی روایت بی‌اندازه پیچیده است. بودوباش چند واژه‌ی خوانده‌نشده‌ی و ترجمه‌ناپذیر بر بغرنجی زبان روایت افزوده است. چند سالی به درازا کشید تا توانستم به درک و دریافتی آغازین از روایت رسم. درک و دریافتی که هنوز نیز به درستی آن چندان آسوده‌دل نیستم. آنچه که تا کنون از این روایت دریافته‌ام بسان گزیده این است:

کیش یهودی مدعی است: «جهان یک بُنِ آفریننده بیش‌تر ندارد». اگر یهودیان به باورهای خود پایبند آند چگونه بودوباش شیطان را در کنار تک‌بُن‌باوری ادعایی خود پذیرفته‌اند.

مانی‌گرا، هست‌و‌بود دو بُن، یکی سازنده و یکی ویرانگر را می‌پذیرد؛ ولی نه در دو آسمان جداگانه و دور از هم؛ بلکه می‌انگارد که یکی (=تاریکی) در درون دیگری (=روشنایی) مُحاط است. اما توجه ندارد که ادعای سخیف و پیچیده‌تری را به‌میان‌نهاده است.

شخص ماده‌باور (=دهری) اساس جهان مادی را گوهری نخستین و پیشین‌بنیاد و آغازین می‌انگارد. اما توجه‌ندارد که ادعایی پُرگزاف را فراندیشه دارد. چگونه شدنی است که وجود بُنی مینوی در زمان‌های نامحدود را نمی‌پذیرد؛ در همان دم، بُن‌وگوهری مادی را با همان ویژگی‌های بُن‌وگوهر مینوی جایگزین گوهر سازنده و آفریننده‌ی جهان می‌کند.

گزارش بالا همه‌ی آن چیزی است که تا کنون (=زمان نگارش این پیشگفتار) از روایت درنظر دریافته و برگفته‌ایم؛ البته با گمانه‌زنی بسیار.

در کرده‌ی صد و پنجاه و یکم نویسنده به این بحث می‌پردازد که کردوکار مردم در جهان، در واکاوی پایانی، استوار بر چگونگی دین و آیینی است که برمی‌گزینند.

بر این پایه، سه گونه دین را برمی‌شمرد: یکی آیینی که معتقد است جهان‌آفرین بدکردار است و هیچ نکویی‌ای در کار آفرینشگرانه‌ی او نیست. نام این دین را «جادوپرستی بدآیین» می‌نهد.

یکی هم کیش و آیینی است که خداوند را خالقِ مطلقِ همه چیز، از بد و خوب، می‌داند. این

همان کیش و آیین «یهودی» است.

ولی گونه‌ای دیگر هم هست که خداوند را آفریننده‌ی مطلقِ نکویی می‌داند و ریشه‌ی بدی را در خدا جست‌وجو نمی‌کند. این همان دین «مزدایی» است.

مردم، در جهانِ مادی، هر یک از این سه آیین را که بپذیرند، خیم‌وخوی‌شان نیز در راستای آموزه‌های همان دین می‌گردد.

یکی از سزواژه‌های کلیدی این روایت، واژه‌ی پهلوی «رَنگ» است که به گمان ما در این روایت معنای «عنصرِ مَقْوَمِه و مُشْکَلِه» دارد.

در کرده‌ی صد و پنجاه و دوم، نویسنده، به یکی دیگر از بحث‌های فراگیرِ همه‌ی کیش‌ها می‌پردازد. بحث بر سر این است که چه کسی با کدام پیش‌بایست با خویشتنِ خدایی خویش هم‌راستا و جفت‌وجور است و چه کسی نیست.

نکته‌ی پذیرایِ بررسی در این روایت، کاربردِ دین‌واژه‌ی پهلوی «آخُو» است.

هر چه پژوهش ما در دین کرد پیش می‌رود بیش‌تر متقاعد می‌شویم که نویسندگان با کاربردِ واژه‌ی درنظر، «جانِ اهوراییِ مُنْتَشَر در جهان» را فرااندیشه دارند؛ جانی اهورایی که با پرتوی از فروغانه‌های اهورایی و حلول در کالبدی زمینی، بر سازنده‌ی هستومندی زیر نام «انسان» است. از این روی، هرگاه نویسندگان از «آخُو» اورمزدی سخن می‌گویند، «جانِ اهوراییِ درگسترده و مُنْتَشَر در هستی» را فرااندیشه دارند؛ هرگاه درباره‌ی جایگیریِ «آخُو» در دل و جانِ مردم سخن می‌گویند، «پرتوی فروباریده از جانِ اهورایی بر دل و جانِ مردم» را درنظر دارند.

در این روایت نیز چنین است. هر که منش و گویش و کُنش‌اش با «آخُو» هم‌راستایی دارد، با خویشتنِ خداییِ خویش جفت است. هر که نیست، جفت نیست.

در کرده‌ی صد و پنجاه و سوم، با یکی از بُنلادهای اعتقادیِ جدیِ تدوین‌کنندگانِ دین کرد روبه‌رو می‌شویم که بازمانده‌ی فکرِ دوره‌ی ساسانی است. و آن، رسمیتِ طبقاتِ مردُمیک (= اجتماعی) است. با آنکه تدوین‌نهاییِ دین کرد در سده‌ی سوم یا چهارم هجری انجام گرفته است، شکی نیست که تدوین‌کنندگانِ روایت‌هایی بازمانده از دوره‌ی ساسانی را بازنویسی و گزارش کرده‌اند.

در این روایت، نویسنده، هم بر جدایی و درهم‌نیامیزیِ طبقاتِ مردُمیک انگشتِ سخن می‌نهد، و هم گوشزد می‌کند که رسیدن به چکادِ فرهیختگی در کارها باز بسته‌ی تغییرِ نهادمانِ مردُمیک نیست؛ تنها بسنده است که شخص، خویشتکاری‌هایِ بدو سپرده‌شده را رسا و بسنده به انجام رساند و دل و جان

را پای‌ریز آن کارکند تا در هر کاری به اوج کمال رسد؛ که همان در پیوستن به ایزد بهمن است. در کرده‌ی صد و پنجاه و چهارم، به امید بی‌پایان و دست‌نیافتنی همه‌ی کیش‌ها برمی‌خوریم؛ که بنا بر آن، پرچم پادشاهی نیکان دیگر باره برافراشته خواهد شد و پرچم پادشاهی بد بدان، زود زود سرنگون خواهد شد و دیگر باره برافراشته نشود.

نویسنده‌ی روایت، به پیروی از ارسطو، سامانش پادشاهی نیکان را استوار بر میانه‌روی و عدالت پاک‌وناب می‌داند. میانه‌روی و داد پاک‌وناب همچون آینه‌آبی خوشگوار و تُنک است که کم‌ترین گندناکی را بر نمی‌تابد. زود باشد آن مرد در جهان به پیدایی رسد و دُش آیین بدان را براندازد و میانه‌روی و داد ویژه و ناب را، «آن فروزان‌زرتشتی آذر می‌نویی جاوید را به شادی بر فراز قله‌ی تاریخ برافرازد».

کرده‌ی صد و پنجاه و پنجم درباره‌ی نشانگان دسته‌ای از مردم است که فره‌ی یزدانی‌شان فرازگرفته و روبه‌بالا می‌درخشد، و، نشانگان دسته‌ای دیگر از مردم که فره‌ی یزدانی‌شان نشیب‌گرفته و سربه‌نگونی کاهنده‌گذارده است.

نوشتار پهلوی این روایت، در سامان کنونی‌اش، دچار آسیب‌دیدگی بافت سخن شده است؛ به گونه‌ای که بخش نخست روایت را به کمک بافتار سخن بخش دوم، و بخش دوم را در سنجش با بافتار سخن بخش نخست بازسازی کرده و پس از آن، دست به گزارش زده‌ایم. خواننده‌ی پژوهنده‌ای که آوانویسی این روایت را با بُن‌نوشت پهلوی روبه‌رو نهد و برسنجد به درستی ادعای ما، و نیز، به فرایپیچیدگی‌هایی که هنگام کار بر روی این روایت با آن رودرو بوده‌ایم پی خواهد برد.

بحث سرتاسری روایت آن‌گونه که ما دریافته‌ایم چنین است:

یکی از نشانه‌های درخشش فره‌ی یزدانی، سروری و پادشاهی نژادگان و مه‌تران بر که‌تران است. حتی اگر از بد حادثه، مه‌تران از سالاری و سروری به‌زیرافتند و که‌تران بزرگی یابند، باز که‌تران در اندیشه‌ی آن‌اند که در زمان بهنگام و بایسته حکومت را تحویل نژادگان و مه‌تران دهند. در همه حال، مه‌تران، شایسته‌ی مه‌تری‌اند؛ که‌تران به که‌تری خود خوشنود‌اند.

بخش دوم روایت درباره‌ی نشانگان دسته‌ای از مردم است که فره‌ی یزدانی از آنان روی برگاشته است. نهادمان‌شان بازگونه‌ی دسته‌ی نخست است.

بحث کرده‌ی صد و پنجاه و ششم، دوباره نویسی کرده‌ی هشتاد و هشتم است.

کرده‌ی صد و پنجاه و هفتم، درازآهنگ‌ترین روایت کتاب سوم است. این روایت (=کرده‌ی ۱۵۷) به تنهایی دربرگیر پانزده برگ‌نوشت در دین کرد چاپ مَدَن است؛ که سرراستانه یک‌سی‌ام همه‌ی کتاب سوم است. به بیست جُستارِ بایا و شایا درباره‌ی پزشکی بویژه اخلاق پزشکی می‌پردازد. هر یک از این جُستارهای بیست‌گانه زیربخش‌هایی نیز دارد. کوشیده‌ایم هم در ترجمه و هم در آوانویسی، برگزافانه، جُستارها و زیربخش‌ها را شماره‌زنی کنیم. چَم و بهانه‌اش، کاستن از سردرگمی‌ای است که هر کس در برخورد با چنین روایت‌های درازآهنگ و درهم‌ریخته‌ای با آن روبه‌رو می‌شود. در سنجش با ترتیب جُستارها و زیربخش‌های سرنامیه‌ی (=تیتِر) روایت، نوشتار توضیحی دچار درهم‌ریختگی و جابه‌جانی‌های بسیار شده‌است. شماره‌زنی جُستارها و زیربخش‌ها در شناخت جابه‌جانی‌ها بسی به کمک خواننده خواهد آمد.

خواننده‌ی پژوهنده صدها نکته‌ی نغز در این روایت گرانسنگ دین کرد خواهد یافت؛ ولی دو نکته درباره‌ی این روایت همیشه برای من گزارشگر پذیرای رویکرد و توجه بوده است: یکی پافشاری نویسنده بر بحث اخلاق پزشکی است؛ تا بدانجا که دانش پزشکی هیچ آماج و آهنگی جز پاکیزه گردانیدن خیم و خوی مردم به کمک سه‌گانه‌ی جهانی آشوررتشت، یعنی اندیشه‌ی نیک و کردار نیک و گفتار نیک ندارد. دودیدگر، بخش‌بندی پزشکی به تن پزشکی و روان پزشکی است. سرگذشت‌نگار دانش (=مورخ علم) نیز در این روایت به سخن‌سنجی‌های شگفت و یکتایی دست خواهد یافت.

جُستارهای بیست‌گانه‌ی روایت اینان‌اند:

بحث در خاستگاه پزشکی، چرایی بایستمندی آن، گونه‌های پزشکی و بخش‌بندی‌هایش، کردوکار و سود پزشکی، جدایی گوهر پزشکی از بیماری، چگونه بودن پزشک، نیکی‌های حرفه‌ی پزشکی، زیرماده و موضوعی که کار پزشکی بر آن است، ارج پزشکی و سنجه‌ی آن ارج، نیکودهش تن پزشک و روان پزشک، آزمون پزشک و درمانگر هنگام گزیدن‌شان به مقام پزشکی، کار درخور و دوسویه‌ی پزشک و مردم، شایستگی نام پزشک و درمانگر بر پزشک شایسته، خویشکاری سه‌سویه‌ی تن پزشک و روان پزشک و شهریار برابر یکدیگر، خاستگاه اهریمنی بیماری، گونه‌های بیماری، گونه‌های داروها، نیروی سامان‌ده تن و روان، نیاز مردم به نگهداری تن و ویرایش جان و نیازشان به خوراک و دارو، شماره‌ی زمینه‌هایی که کار تن پزشکی بر روی آن زمینه‌هاست، و، کنش

فرجامین تن پزشکی و روان پزشکی.

نویسنده‌ی روایت در همان آغاز بحث به روشنی فرامی‌گوید که قصد گزین گویی و گزیده‌نویسی دارد.

برابر آموزان‌های دین کرد، آشکار است که خاستگاه پزشکی، فرزانشی اهورایی است. بخش‌بندی‌های زیرین و بنیادین پزشکی، مینوپزشکی و گیتی‌پزشکی است. تجویز پایه‌ای مینوپزشکی به کارگیری ادعیه و اذکار است و، تجویز پایه‌ای گیتی‌پزشکی به کارگیری دانش‌های دینی از قبیل کاردپزشکی و نیشترپزشکی و گیاه‌پزشکی و پارساپزشکی و آتش‌پزشکی و منترپزشکی است.

از درونه‌ی سخن این روایت چنین دریافته‌ایم که روان‌پزشکی همان مینوپزشکی است؛ و تن‌پزشکی همان گیتی‌پزشکی است. زیرا پس از بخش‌بندی پزشکی به مینوپزشکی و گیتی‌پزشکی، از زبان نویسنده دیگر از مینو یا گیتی‌پزشکی سخنی در میان نیست و یکسره بحث بر سر روان‌پزشکی و تن‌پزشکی است.

به بحث هیپوکراتیکی «پیشگیری پیش از درمان» نیز پرداخته می‌شود.

در جستارمابه‌ی ششم، بحث بر سر گزینش پزشک و سرشت‌نشان‌های (=خصلت‌های) وی است؛ هم درباره‌ی روان‌پزشک و هم درباره‌ی تن‌پزشک. برای روان‌پزشک چیزی نزدیک به سی سرشت‌نشان را برمی‌شمرد. درباره‌ی تن‌پزشک هم در همین اندازه است.

دانش پزشکی، هم برای پزشک و هم برای مردم کشور سرتاپا سود و بهره است. شایاترین و گران‌ارج‌ترین آنان این است که روان‌پزشک همکار و کمک‌دست زمینی «امشاسپند اردیبهشت» می‌شود؛ تن‌پزشک، کمک‌دست زمینی «آزیمَن»، همکار «امشاسپند اردیبهشت» می‌شود. زیرماده‌ی (=موضوع زیر دست) روان‌پزشک روان مردم است؛ زیرماده‌ی تن‌پزشک تن مردم است.

جستار دهم درباره‌ی نیکودهش تن‌پزشک در تن‌پزشکی و نیکودهش روان‌پزشک در روان‌پزشکی است.

پزشک نیز می‌باید پله‌پله ارتقاء یابد تا به پله‌وپایگان پزشک بزرگ ایران رسد. از این رو، آزمودن پزشک، نخستین پیش‌بایست گزینش پزشک است. اندازه‌ی خویشکاری پزشک و مردم در برابر یکدیگر روشن و شناخته است. پزشکان با سنجه‌ی تقوا پایگان‌بندی می‌شوند. برترین آنان پزشکی

است که تنها به یوبه‌ی مزد آن‌سری و پارسایی روان به کار پزشکی پرداخته‌است.

مزد پولی یا کالایی پزشکی نیز حساب و کتاب دارد. پزشکی بی‌جواز مجرم است؛ و باید کیفرکشد. روان‌پزشکی نیز یکی از زیربخش‌های آسرونی (=دین‌سالاری) است؛ تن‌پزشکی یکی از زیربخش‌های پایگانِ مردُمیکِ کشاورزی دانسته‌شده‌است.

هم بیماری‌ها و هم داروها همگی شماره دارند و به یک اندازه‌اند. آذ و خشم و سستی و سرپیچی و کاهلی و خویشکاری‌ناشناسی (=وظیفه‌ناشناسی) و دیگر آهوانِ اخلاقی گرایش‌هایی ضدِ اخلاقی نیستند؛ بلکه از بُن‌و‌گوهر، بیماری‌هایی روانی اند که بایست درمان شوند.

بدآگاهی و نادانی و دانش‌هایِ نمایین (=ظاهری) و پدیداری و دروغین و، خشمگیری و شهوت و شک‌نگری و دیگرها، همگی هر کدام با یکی از نیروهایِ اهوراییِ جان در ستیز اند و راهِ درمان‌شان زورآورکردنِ نیروهایِ جان از راهِ پارسایی است.

نیازِ مردم به خوراک و دارو و پرهیز، نیازی واقعی دانسته‌می‌شود.

بحث‌هایِ هیپوکراتیکی درباره‌ی گرمیِ خون و ترازشِ آبگونه‌هایِ چهارگانه (=اخلاطِ اربعه) در سرتاسرِ روایت دیده می‌شود. این روایت، به آشکاری، برآمیزشِ آموزه‌هایِ مزدایی با دانشِ یونانی است. نویسنده تمام دانشِ آژیوینی (=تجربی) خود را دربابِ سرشتِ تن و روان بی‌هیچ دخل و تصرفی و هیچ پنهان‌کاری‌ای از پزشکیِ یونانی و هیپوکراتیکی به وام ستانده است.

برای نمونه، نشان می‌دهد که چگونه نم و آتش و باد و خاکِ موجود در خوراک به ماده‌ی خلطی در تن و اندامِ تنابندگان و مردمیان ترادیسیده‌می‌شود. در جُستارِ هجدهم، حتی بحثِ او بر سرِ «گوهرِ جانی و تنانیِ ستودگانِ آسمانی» یکسره یونانی‌گرایانه است. در جُستارِ نوزدهم بحث بر سرِ زمینه‌هایِ کارِ تن‌پزشک است.

پایانِ روایت، بحثِ کنش و فرجام‌آهنگِ پزشکی است.

کرده‌ی صد و پنجاه و هشتم درباره‌ی هر کارِ ستودنی و هر کارِ نکوهیدنی است. انجامِ هر دو می‌تواند آگاهانه یا ناآگاهانه باشد. کارهایِ ستودنی و پرهیختنیِ آگاهانه چهارگونه‌اند؛ کارهایِ ستودنی و پرهیختنیِ ناآگاهانه هشت دسته‌اند؛ که نویسنده، یک‌به‌یک هر کدام را نخست تعریف می‌کند و سپس داوریِ خود را نشان می‌دهد. نکته‌ی معناپژوهانه درباره‌ی این روایت این است که در سرنامه و دو بندِ نخستِ روایت، نویسنده بحثِ خود را درباره‌ی کارِ ستودنی یا نکوهیدنی بیان می‌کند؛ ولی هنگامِ گزارش، بجایِ آنکه از کارها و دسته‌هایِ شان سخن بگوید از

۱۵۹

کسانی سخن آغاز می‌کند که کاری ستودنی یا نکوهیدنی انجام می‌دهند.
بحث کرده‌ی صد و پنجاه و نهم بر سر آن پایانه‌گاهی است که مردمان همگی سوی آن ره‌سپرانند.
این ره‌سپاری همگانی دربرگیرنده‌ی همه‌ی تنابندگان نیز هست؛ ولی دربرگیرنده‌ی قوای دروجی نیست. دروج و پاؤتخمه‌های دروجی ره به نیستی و نابودی یکپارچه می‌برند.

۱۶۰

در کرده‌ی صد و شصتم، با یکی از باورهای کهن و گران‌ارج دین مزدایی درباره‌ی مدارها و گردشگاه‌های چهارگانه‌ی خورشید روبه‌رو می‌شویم.
برابر آموزه‌های دین کرد، خورشید یکی از هستومندان نامیرای دیدنی است که کالبد تنانی‌اش از او جدایی‌ناپذیر (= غیر مفارق) است. در بُن، خورشید یکی از امشاسپندان است؛ ولی دیدنی با چشم سر.

در دین کرد، خورشید بهره‌مند از روندگی جاودانه است.
در این روایت (= کرده‌ی ۱۶۰) سخن اینگونه آغاز می‌شود که جایگاه آسمانی خورشید فرازین‌گاه بهمنانه، یعنی چکاد آسمان است. اما در آغاز آفرینش مادی، این امشاسپند دیدنی از آسمان‌جای فرازین خود چهارگردشگاه (= مدار) فرودتر می‌آید. و دوباره، یک بار زمان پیدایی آشوزرتشت، یک مدار به چکاد آسمان نزدیک‌تر می‌شود. سه مدار سپسین را زمان هوشیدر و هوشیدرماه و سوشیانس دوباره درخواهدنوردید و دیگر باره به چکاد آسمان بازخواهدگشت.
نکته‌ی شاینده و پژوهیدنی در این روایت، دانشواژه‌ی پهلوی «ئوز-آهنگ» است که ما از آن، تعبیر به «نیروی گرانشی» کرده‌ایم.

۱۶۱

بحث کرده‌ی صد و شصت و یکم بر سر شناخت‌نشان‌ها و ممیزه‌های اعلم علمای دین مزدایی است. ولی در همان آغاز بحث روشن است که سخن گرد سه دین‌نامه‌ی سپند است: «دادیگ»، «ه‌ادگ مائسریگ» و «گاهانیک».

داناترین و بیناترین علمای دین مزدایی کسی است که بتواند از درونه‌ی سخن هر یک از دین‌نامه‌های درنظر، معنا و فتوای دو دین‌نامه‌ی دیگر را نیک برسنجد و برون‌کشد.

در بند دوم روایت، نویسنده و یژگی دانشوران‌های هر یک از سه کارنامه‌ی ورجاوند را برمی‌شمرد؛ برای نمونه، درونه‌ی سخن دین‌نامه‌ی سپند «دادیگ»، برترین دانش‌ها در زمینه‌ی گیتیانه‌ترین کارهای گیتی است.

۱۶۲

بحث کرده‌ی صد و شصت و دوم بر سر پاؤآفرینش زداژمینو است، به انگیزه‌ی رودرویی با

آفرینش سپندارمینو، و، زائی فرمایی سپندارمینو در برابر یک یک آن پتیارگی‌ها. نویسنده‌ی روایت پنج شیوه‌ی برخورد سپندارمینو با زدارمینو را برمی‌شمرد. فرایافت‌ها و مفاهیم شیوه‌ی نخست رودرویی سپندارمینو با زدارمینو، سربه‌سر، شیوه‌ای ارسطویی است؛ اما همچنان در چارچوب دستگاه اندیشگانی مزدایی نویسندگان. بحث بر سر «پیوستگی و بستگی سردی و خشکی با گرمی و نموری» است. شیوه‌ی دوم نیز مطلقاً ارسطویی و غیر مزدایی است و با همگی آموزش‌های دین کرد درباب جداسانی گوهر اهورایی و اهریمنی در ناسازگاری بنیادین و آشکار است. معنای شیوه‌ی دوم این است که پاذافریده‌های دروجی را به سود و یاری آفریدگان نیک جهت‌دهیم.

ولی شیوه‌های سوم و چهارم و پنجم رودرویی سپندارمینو با زدارمینو سربه‌سر با دیگر آموزش‌های دین کرد همراستایی و هماهنگی دارد. ناسازگاری شیوه‌های یکم و دوم بویژه دوم، نشانگر دست‌کم دو نکته است: یا نویسندگان دین کرد از پی‌آمدها و لوازم منطقی بحث‌های خود آگاه نبوده‌اند، و از دانش فرزانه و فلسفی سستی برخوردار بوده‌اند، یا روایتگران، بازبسته‌ی زمان‌ها و جای‌های گوناگون اند؛ که در چنین سامانی، ناسازگاری‌های بنیادین روایت‌های دین کرد را باید در بش‌شمار بودن (= متعدد بودن) زمانی-مکانی تدوین کنندگان جست‌وجو کرد.

بحث کرده‌ی صد و شصت و سوم بر سر زرتشت‌وارترین خیم‌وخوی مردمان است. یعنی کدام یک از خیم‌وخوی‌های (= اخلاقیات) مردمان به خیم‌وخوی‌های آشوزرتشت نزدیک‌تر است. پاسخ از زبان یکی از بزرگ‌دینداران این است: عشق به مردم.

خواننده‌ی ژرف‌نگر به یاد دارد که در کرده‌ی صد و یکم، یکی از هنرهای اخلاقی آشوزرتشت «غم‌خوار بیمار و نیازمند و ناتوان بودن» است.

اما نویسندگان، بنا به رسم زمانه، در دنباله‌ی بحث، که‌داده‌هایی (= تبصره‌هایی) بر سخن آشوزرتشت بسته‌اند که می‌توان در انتساب آن تبصره‌ها به نظر پیامبر دودل بود.

از جمله اینکه، زبائن لال، پیغمبر نیز مانند ما مردم کم‌بین، میان ایرانی و آنیرانی، میان به‌دین و بددین در مهرورزی‌های پیمبرگونه فرق می‌نهد.

در کرده‌ی صد و شصت و چهارم دوباره با پیمانی مینوی و آسمانی و پیشا-آفرینشی میان خدا و بنده روبه‌رو می‌شویم:

و آن، پیروی از فرمان‌های شهریار دین‌پناه آراسته به خرد دینی است.

۱۶۵

کرده‌ی صد و شصت و پنجم درباره‌ی حُجَّتِ سه دینِ نامه‌ی سپندِ دینِ مزدایی، یعنی «هاَدَگْ مَانَسَرِئِیگ»، «دادیگ» و «گاهانیک» است.

گاهان از همه‌ی کارنامه‌های دینی سر است. گاهان، گزینِ گویانه، همه‌ی رَطب و یابس‌ها را فراگفته است؛ آن دو تایِ دیگر فراخ‌ترنویسی و شرح و شناسایِ گاهان اند.

گواهِ گواهینگی و گواهمندی (= حُجَّتِ) آن دو تایِ دیگر در گاهان است.

نکته‌ی شاینده در این روایت (= کرده‌ی ۱۶۵)، بودوباشِ یکی از آیه‌های «هاَدَگْ مَانَسَرِئِیگ» است.

۱۶۶

کرده‌ی صد و شصت و ششم، سَرَنشانه‌هایِ به‌ترین زمانه و بدترین زمانه را برمی‌نویسد و ثمرِ هر یک را برمی‌شمرد.

تهذیبِ اخلاق، سَرَنشانه‌یِ به‌ترین زمانه‌هاست؛ آلودگیِ خیم‌وخوی، سَرَنشانه‌یِ بدترین زمانه‌هاست. بروبارِ هر یک نیز بِسانِ گزیده نوشته آمده است.

۱۶۷

کرده‌ی صد و شصت و هفتم خبری درباره‌ی نبردِ پایانیِ گیهانی و نبردِ سهمگینِ تَرِ دروج است. سخن بر سرِ این است که هر چه زمانِ نابودیِ سرتاسریِ دروج نزدیک‌تر می‌شود، در نبردِ سهمگین‌تر خود را می‌نمایاند. و این مانند است با اخگرهایِ فروزنده‌ترِ آتشی که روبه‌خاموشی می‌نهد. اورمزد پیش از نبردِ گیهانی از همه چیز آگاه بوده و هست؛ دروج از هیچ چیزی آگاه نبوده است. هر چه جهان به پایانِ نبردِ نزدیک‌تر شود، آگاهیِ دروج به سرنوشتِ ناچاراش، نیست و نابودشدنِ اش بیش‌تر می‌شود.

۱۶۸

کرده‌ی صد و شصت و هشتم از سه جایگاه نام می‌برد: «جایگاهِ سرتاپا نیکِ تهی از بدی»، و، «جایگاهِ سرتاپا بدِ مطلقاً تهی از نیکی»، و، «جایگاهِ میانجایِ دو جایگاهِ پیشگفته، یعنی گیتی».

بحثِ سرتاسریِ روایت روشن است: سخنِ گوشه‌یِ نویسنده، نخست به گرودمان (= ایزد کده‌ی سرود و نیایش) است و دودِ دیگر به دوزخ و سدیگر به جهانِ مادی.

اما نوشتارِ توضیحی پس از سَرَنامه به گونه‌ای است که بحث را به سرزمینِ مادری و، سرزمینی بیگانه یعنی تبعیدگاه می‌کشد. سرزمینِ مادری حتی اگر آکنده از بدی باشد باز سرزمینِ مادری است؛ تبعیدگاه حتی اگر آکنده از خوشی باشد همچنان تبعیدگاه است.

نظرِ ما این است که نویسنده میانِ گرودمانِ آسمانی و سرزمینِ مادری از یک‌سو، و، دوزخ و تبعیدگاه از سویِ دیگر پُلِی فرازمانی می‌زند.

۱۶۹

در کرده‌ی صد و شصت و نهم با بحث و روایتی بسیار کهنه، هم از نظر ساختمانِ زبانیک و هم از نظر کهن باورشناسی، روبه‌رو می‌شویم.

سخن بر سر نیرنگِ راستِ ایزدی و آزمایشِ سختِ ایزدی و شگفتیِ آفرینی‌هایش است؛ و، بر سر نیرنگِ وارونه‌ی دیوی و جادوگری و تردستی و فن‌آوری‌هایش.

در بندِ نخست، نویسنده، سنجه‌ی جدایی میانِ نیرنگِ راستِ ایزدی و نیرنگِ وارونه‌ی دیوی را برنشان می‌دهد؛ و آن، باورِ ژرفانه به اورمزدِ جهان‌آفرین و پیرویِ جانانه از فرمان‌های شهریار است. آزمایشِ ایزدی در حضورِ دو «پیکارنده» انجام می‌گیرد.

اگر شخصِ راستِ گفتار باشد، هنگامِ آزمودن با آزمایشِ سختِ ایزدی، هیچ آسیبی به آزمایش‌شونده نخواهد رسید.

در زمینه‌ی بکارگیریِ آزمایشِ سختِ ایزدی، دو گونه شگفتیِ آفرینیِ ایزدی برای مردمِ صاحب‌نظر به آشکاری می‌رسد: یکی پزشکی، که درمان‌کننده است، و دیگری حقوقی، که مرزِ راست‌گو را از دروغ‌گو بازمی‌نمایاند.

بودوباشِ چند واژه‌ی خوانده‌نشده در بندِ پایانیِ روایتِ درک و دریافتِ آن را با کمی دشواری روبه‌رو می‌کند. ترجمه‌ی ما از این روایت، بویژه بندِ پایانیِ آن، پیشنهادی است.

۱۷۰

بحثِ کرده‌ی صد و هفتاد و یک بر سرِ مهرِ سرشتینِ پدر و مادر بر فرزندان است.

اما این مهرِ همیشگی و پابرجا نیست و، کاست و افزودی چند بر آن است.

بالارفتنِ سالِ کودک و دست‌یازیدنِ وی، زمانِ برنایی و رسایی به گناه، از آن مهرِ سرشتین و خداداد می‌کاهد. همچنانی که فرهیزشِ جوان به سببِ دورمانی از گناه، مهرِ ازدست‌رفته را بازمی‌گرداند.

۱۷۱

بحثِ کرده‌ی صد و هفتاد و یکم یکی از سخن‌ورزی‌های فراگیرِ همه‌ی دین‌ها و آیین‌های یزدانی است. پارسایان، به سببِ مثقالی شرّ که از آنان سرزند کیفر می‌چشند؛ گناهکاران نیز از برایِ مثقالی خیر که انجام دهند پاداش می‌گیرند.

گناهِ پارسایان و ثوابِ گناهکاران وزن می‌شود و از مجموعِ گناه یا ثوابِ آنان کم خواهد شد.

نکته‌ی شاینده و پژوهیدنی در این روایت، بودوباشِ مینویِ اندیشگانیِ افلاطونی است.

نویسنده‌ی روایت، جهانِ مادی را نسخه و دوّمینه‌ی جهانِ مینوی می‌شناساند.

۱۷۲

بحثِ کرده‌ی صد و هفتاد و دوم، بحثِ عمومیِ دینِ کرد است درباره‌ی نسبت‌دادنِ آفریدنِ ماده‌ی

پتیارگی به جهان آفرین؛ که از نظر تدوین کنندگان دین کرد این نسبت بر جهان آفرین ناشدنی است و گفتن آن گناهی نابخشودنی.

نویسنده‌ی روایت، در چارچوب بُن‌باورهای خود دو دسته از کیشداران را به نقد می‌کشد که چرا گفته‌اند چیزی به نام پتیاره در جهان هست و بودی راستین ندارد و آفریننده‌ی بد و خوب خداست. بند پایانی روایت، آنگونه که ما دریافته‌ایم، خُرده‌سنجی بر دسته‌ای دیگر از کیشداران است که مدعی جداسانی فرمان خدا از خواست خدای آند. برای ما روشن و شناخته نیست که کدام دسته از کیشداران چنین باوری داشته یا دارند.

بحث کرده‌ی صد و هفتاد و سوم با چَم‌گویی (=برهان) اِنّی و لِمّی آغاز، و، از آن برای استوارکردن درستی بُنمندی چیستی (=اصالتِ مهیّت) بهره‌گیری می‌شود.

راوی می‌نویسد: ریشه از میوه و میوه از ریشه شناخته می‌شود. در بند نخست روایت نتیجه می‌گیرد که می‌توان از وارسِی میوه به ذاتِ ریشه پی برد. پس، اگر در رویدنی‌ها به دو دسته‌ی نیک‌سرشت و بدسرشت، خوش‌بو و بدبو، درمانی و زهری، خوش‌مزه و بدمزه برخوردیم، این نشان از زادونهادِ ریشه دارد و می‌شاید که هر کدام از دو دسته‌ی پیشگفته از نظرِ ریشه، از بنیاد، جداسان باشد.

پس از آن، بر کیشِ یهودی خُرده می‌گیرد که چرا دانایی و نادانی را چونان دو میوه از ریشه‌ای یزدانی بر شناسانده‌اند. در پایان نیز نگرگاهِ مزدائیان را در رودرویی با کیشِ یهودی فرامی‌گوید.

در کرده‌ی صد و هفتاد و چهارم با یکی از گیراترین و جدی‌ترین سخن‌ورزی‌های مردمی‌شناسانه‌ی نویسندگان دین‌کرد روبه‌رو می‌شویم که نمونه‌ی آن را در بابِ مردمی‌زادگان می‌توان در دبستان‌های فرزانه‌ی سده‌ی بیستمی باختری، چونان دبستانِ پدیدارشناسان، یافت. بحث بر سرِ تگ‌ساختی نبودنِ زادونهادِ مردمی‌زادگان است در تقابلِ سرشتی با دیگر آفریدگانِ تگ‌ساخت و تگ‌بُعدی.

در سر‌نامه‌ی روایت ده جُستارِ مایه به میان‌نهاد می‌شود. نخست اینکه، مردمی‌زادگان، آزادکام آفریده شده‌اند و اینکه آزادکام نمی‌تواند تگ‌ساختی باشد. نویسنده در نوشتارِ روشنگرانه می‌افزاید: تنها آفریده‌ی آزادکامِ مردمانِ آند؛ که از رهگذارِ آزادکامی (=اختیار) توانا به رهبریِ دیگر تنابندگان هم در نبردِ گیهانی و هم در رهبریِ آنان سویِ منزلگه مقصود است.

آزادکامی مردمی زادگان تنها پرتوی از آزادکامی اورمزد جهان آفرین است. نکته‌ی شگفت و پذیرای رویکرد در این روایت، تعریف اوستایی «آزادکام» است؛ تعریفی که پی‌وپایه‌ی دبستان راز (=عرفان) مزدایی است.

نام اوستایی آزادکام، «آخوی آشتومند» است. که هیچ معنایی جز «جان اهورایی پابه‌هستی مادی گذارده» ندارد. ستودگان و ایزدان آسمانی هم بهره‌مند از این جان اهورایی اند جز اینکه مردمیان تنمند اند و ستودگان آسمانی تنمند نیستند.

اگر مردمی زادگان بهره‌مند از آزادکامی نبودند، توانا به رهبری دیگر آفریدگان نمی‌شدند. نویسنده، بندهای ۷ و ۸ و ۹ روایت را به بحث سود و زیان آزادکامی ویژه کرده است. از این بحث نیز برای وازدن و بی‌ارزش نمایاندن نظرگاه دسته‌ای از کیشداران بهره‌می‌گیرد که چرا مدعی شده‌اند: «بیشینه‌ی مردم به چم و بهانه‌ی انجام گناه و انجام ندادن کرفه تا به جاودان در دوزخ خواهند ماند». از نگاه نویسندگان دین کرد، «دوزخی ماندن بیشینه‌ی مردم، خواست و کامی دروجی است نه اهورایی».

۱۷۵

کرده‌ی صد و هفتاد و پنج یکسره به گناهان مشمول مرگ‌ارزان (=گناهانی که آدمی را مشمول کیفر مرگ می‌کند) می‌پردازد. و بحث و فحوصی یکسره حقوقی (=دادشناسیک) است. نویسنده در شش بند، شش گناه مشمول کیفر مرگ‌ارزان را نام می‌برد و راه‌رهایی از آن را نیز برمی‌شناساند. از درونه‌ی سخن روایت دانسته می‌شود که رهایی از کیفر مرگ‌ارزان واقعاً هم به معنی رهایی از مرگ نیست. برای نمونه گاه کسی مشمول کیفر مرگ‌ارزان می‌شود ولی اگر در نبردی به شهادت رسد پس آنگاه از کیفر مرگ‌ارزان رهایی یافته است.

روی هم رفته ارزش دادشناسیک (=حقوقی) روایت از نظر دادشناسی (=حقوق) دوره‌ی ساسانی بسیار ارزنده است.

۱۷۶

کرده‌ی صد و هفتاد و ششم دربرگیرنده‌ی یکی از کهن‌باورهای دین مزدایی درباره‌ی زاب پسر طهماسب و قدرت‌نمایی‌های وی است؛ قدرت‌نمایی‌ای که پی‌آمد آن، سرکوب دهیک نومن با سپاهش و، واپس‌راندن آنیران و دیوپرستان از کشور ایران است. و نیز، بازآرایی ایران‌شهر و شهریارِ ایرانی با کمک نژادگان همراهش است.

از بند پایانی روایت برمی‌آید که «چترومیان» پارسا با یکصد و پنجاه تن از دین‌آموزان گرداگردش خواست و کام زاب پسر طهماسب را به پایان می‌برد.

۱۷۷

نکته‌ی شایانِ یاد در این روایت، بودوباشِ سخواره‌ای است که خوانشِ نمایین و ظاهریِ آن، «تُرک ئی بُلنْد پِشگ» است که ما آن را «تُرکِ بلندزین / بلندقامت» ترجمه کرده‌ایم. در کرده‌ی صد و هفتاد و هفتم، نویسنده دوباره بحثِ نیک و بد را پی می‌گیرد. بحث بر سر این است که مردم خواهانِ افزایشِ نیرویِ نیکی و دوستی‌اند و خواهانِ زدودنِ نیرویِ بدی از میانِ خود و همگوه‌رانِ خود‌اند. مهرِ مردم به مردم، مهرِ کسان به فرزندان، همه و همه، سرشتین است. گرایشِ مردم به نکویی و روی‌برگاشتنِ آنان از بدی نیز سرشتین و زادیک و نهادیک است. مهرِ مردم بر مردم پی‌وپایه و انگیزه‌ی مهرِ ستودگانِ آسمانی بر آنان می‌شود. این مهرِ نهادین، در پایانِ جهان، پیروزیِ سوشیائش و، ویراستگیِ مطلقِ خیم‌وخویِ مردمان را در پی دارد.

۱۷۸

کرده‌ی صد و هفتاد و هشتم، پی‌گرفتِ بحث‌هایِ مردمی‌شناسانه‌ی دین‌کرد است درباره‌ی امیدِ اهوراییِ مردم به زندگی و بیمِ اهوراییِ آنان از مرگ؛ و، امکانِ جابه‌جاییِ اهریمن‌وارِ یکی با دیگری، به گونه‌ای که اهریمن‌خواهانه، روی از زندگی بگیرند و گرایان به مرگ شوند. در نگاهِ نویسنده، گرایشِ مردم به زندگی، گرایشیِ اهورایی و سرشتین است؛ ولی روی‌برگاشتنِ از زندگی فرارسیده از شتابِ دردآور و تنگ‌کننده‌ی (=قابض) اهریمن است. حتی در درازایِ هست‌و‌بودِ جهانِ مادی بازهم این گرایش‌هایِ سرشتین برجای‌اند. سه نیرویِ «فرزندخواهی» و «تواناییِ انجامِ کارها» و «افزاینده‌ی خرد» تأمین‌کننده‌ی کارمایه‌ی آن نیرویِ سرشتین‌اند، تا بدانجا که به سببِ کاهشِ یکی از آن سه نیرو، دو نیرویِ دیگر آن کمبود را جبران می‌کنند. اما روندِ کاهش‌پذیری می‌تواند تا بدانجا پیش‌رود که از قدرتِ شگرفِ «امید به زندگی» چیزی برجای‌نماند و جایِ آن را میلِ اهریمن‌خواهانه به مرگ بگیرد. و این روند در دوزخیانِ رویِ زمین دیده می‌شود. تا آنجا که دوزخیان آرزو می‌کنند «کاش هرگز زاده نمی‌شدند». از آموزه‌ی دین‌کرد در این روایت دانسته می‌گردد که آرزویِ اهریمنیِ بالا، نمی‌تواند ویژه‌ی مردمیان و مردمی‌زادگانِ گراینده به خواهش‌هایِ اهورایی باشد.

۱۷۹

بحثِ کرده‌ی صد و هفتاد و نهم بر سرِ برترینِ شهریاران است. برترینِ شهریاران کسی است که یکجا جَم‌آیین و ویش‌تاشپ‌آیین است. از نظرِ جَم‌آیینی به خورشید مانندترین است و، خوب‌چشم‌ترین و نژاده‌ترینِ آفریدگان است.

۱۸۰

از نظر ویشْتاشْپِ آیینی دوستدارترینِ مردمان و پذیرنده‌ترینِ آنان است.
در کرده‌ی صد و هشتادُم، از شش نیروی ایزدی نام برده می‌شود که سه‌تای آن رستگارکننده‌ی روانِ مردم است و سه‌تای آن سامان‌دهِ تنِ مردم.

سه نیروی آسمانی و ایزدی رستگاریِ روان، یکی، پرتوای از جانِ اهورایی و، دودِیگر پیشوایِ دینیِ اینْ جهانی و، سدیگر رَشَن، مینوِیِ راستْ گفتاری است.
سه نیروی آسمانیِ ایزدیِ سامان‌دهِ تن، یکی، سپهرِ بخوداستوار و، دودِیگر ایزدِ مهر و، سدیگر شهریارِ پاسبانِ آفریده‌هاست.

۱۸۱

کرده‌ی صد و هشتاد و یگم درباره‌ی عطیه و دهْشانه‌ای است که فریضه است و آن دهْشانه‌ای که دادنِ آن ثواب دارد ولی فریضه و واجب نیست.

دهْشانه‌ی (=عطیه‌ی) فریضه و واجب، همانی است که می‌باید به مردِ سزاوار داد و، دهنده می‌داند اگر ندهد، این ندادن گناه باشد. دهْشانه‌ی نابایستمند و غیر فریضه‌ای جز این است.
در میانه‌ی روایت، نویسنده سخواره‌ای ازسپندنامه‌ی «گاهان» را برمی‌گوید؛ و از آن تفسیری هم‌ترازِ بحثِ روایت برمی‌کشد. در پایانِ روایت، مردِ زُفتِ گریزان از دهْشانه دادن را «گنج‌بانِ اهریمن» می‌شناسد.

۱۸۲

کرده‌ی صد و هشتاد و دوم، سودمندترینِ چیزها را برای مردم و جهان برمی‌شمرد.
سودمندترینِ چیزها شش تاینند: گزارشِ علنیِ کاستی‌ها در انجمن‌های شهری، پایبندیِ مردم به آموزه‌های پیشینیان، گزینشِ درستِ دینِ آموزِ جوان برای پروریدنِ هیربد، استفتایِ مجتهدِ امروزی از مجتهدِ دیروزی، و، همراهیِ شهریاریِ دین‌پناهِ امروزی با شهریاریِ دین‌پاسِ دیروزی است.
سراسرِ پندِ این روایت (=کرده‌ی ۱۸۲)، پیگیری و پیرویِ امروز از دیروز است برای بنیان‌نهادنِ فردا.

نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت، همان چیزی است که امروزه یکسره به‌دستِ فراموشی سپرده شده است؛ و آن: بیانِ آشکارانه و علنیِ کاستی‌ها و گناه‌گرایی‌ها در انجمنِ بی‌پرده‌ی شهر است.
کرده‌ی صد و هشتاد و سوم ارزشِ مینوِیِ دینِ مزدایی را فرایادِ زمینیان می‌آورد تا بدانند این گوهرِ آسمانیِ چاره‌ساز، یعنی دینِ مزدایی، سختی‌ها، تنگی‌ها و دردهایِ زمینی‌شان را درمان می‌کند.

۱۸۳

در سرتاسرِ دینِ کرد، دینِ مزدایی مُزَینِ به خردِ هرْوِیْسپی (=مطلق) است.

در این روایت، دینِ مزدایی، پزشکیِ فرساخته‌ی چاره‌سازِ همه‌ی چاره‌هاست. مُسَبِّبُ‌الاسباب است.

اگر مردم برابرِ دستوریِ دینِ مزدایی، مُردار و دیگرِ آلودگی‌ها را از پایه‌های زمین بزدایند، دست‌گمِ دوسومِ بیماری‌ها را دوررانده‌اند. با روشن‌نگه‌داشتنِ آتش، دوسومِ کژاندامی‌ها (=افلاج) را دوررانده‌اند. عناصرِ اربعه (=بُئِنُ ماده‌های چهارگانه) سازندگانِ تنِ تنابندگان‌اند؛ اگر بُئِنُ ماده‌ها پاک‌بمانند، چاره‌ی بسیاری از کارها بدست‌آمده‌است. و این تنها از دینِ مزدایی برمی‌آید. اگر مردم دینِ مزدایی را فروه‌لند و دینیِ آنیرانی را پذیرا شوند، چه آفت‌ها که بر سرشان باریدن خواهد گرفت.

۱۸۴

بحثِ کرده‌ی صد و هشتاد و چهارم، سخنیِ یکسره ارسطویی است. به‌کارگیریِ فریافت و مفهومیِ ارسطویی برایِ استوارکردِ بُئِنُ باورهایِ دینِ مزدایی است.

میانهُ‌رَوی و اندیشه‌ورزیِ میانهُ‌رَوانه بهره‌ای از اندازه‌شناسیِ اورمزد است. پس از این گفتار، نویسنده درباره‌ی شناساننده و نیرو و دادوآیین و چارچوب و سودِ اندیشه‌ورزیِ میانهُ‌رَوانه، یک‌به‌یک گزیده‌وار سخن می‌گوید. هم‌ترازِ همین بحث را درباره‌ی اندیشه‌ورزیِ تهی از میانهُ‌روی پی می‌گیرد و چنین می‌آغازد که خاستگاهِ کژپنداریِ تهی از میانهُ‌روی، دروج است.

۱۸۵

بحثِ کرده‌ی صد و هشتاد و پنجم، درباره‌ی مرزِ تواناییِ اورمزد است. نویسنده بحث را چنین می‌آغازد: «هیچ چیزی نه هست و نه خواهد بود و نه می‌سزد که در توانِ بُئِنُ بُنانِ همه‌ی نیکی‌ها، یعنی اورمزدِ جهان‌آفرین نباشد». ولی، این تواناییِ بی‌پایان در برابرِ شدنی‌ها و شایدمندا و توانستنی‌ها و ممکنات، و، ناشدنی‌ها و نشایدمندا و ناتوانستنی‌ها و ناممکناتِ مَرزیده و کرانمند می‌شود.

در این روایت، برابرِ بازشناختِ ما، با یکی از رده‌های (=ضروب / نواخت‌های) قیاسِ اقترانی (=سنجیدارِ دوگزاره‌ای) روبه‌رو می‌شویم که در بخشِ یادداشت‌هایِ روایتِ درنظر به آن پرداخته‌ایم. نویسنده‌ی روایت، در سرنامه، فراگفت‌هایِ خود را به فراگویی‌هایِ یکی از کهن‌آموزگارانِ دین بازبسته و مستند می‌کند.

در دینِ کرد هیچ گاه به این پرسش پاسخ داده نمی‌شود که: «ناتوانستنی و ناممکن برایِ خِرَدِ آدمی چگونه لزوماً برابر با ناتوانستنی و ناممکن برایِ تواناییِ خداوند است؟» به دیگر سخن، چگونه شد

که پذیرفتیم آنچه برای مردمی زادگان ناممکن است و در گنجای عقل وی نمی گنجد، ضرورتاً در گنجای رای و خرد (=عقل و تدبیر) خداوند هم نمی گنجد؟

۱۸۶

بحث کرده‌ی صد و هشتاد و ششم درباره‌ی کنش هم‌آوا با گزینش اورمزد و کنش هم‌آوا با پسند مردم است.

اگر در انجام کارها از دین بهی یا از خرد بهره گیریم، به پی‌آمد و نتیجه‌ی یکسانی خواهیم رسید. ولی، از آنجا که خرد اورمزد برترین خردها است، به‌تر است از همان آغاز کار، خرد خود را با خرد دین مزدایی هم‌آوا کنیم.

۱۸۷

بحث کرده‌ی صد و هشتاد و هفتم، چارچوبی مطلقاً ارسطویی دارد آنهم به یوبه‌ی استوارکرد درستی نظر دین مزدایی در زمینه‌ی حفظ محیط زیست.

نویسنده در این روایت (=کرده‌ی ۱۸۷)، از حرکت سرشت‌آهنگ (=طبیعی) و سرشت‌ستیز (=قسری) عناصر اربعه سخن آغاز می‌کند.

از آنجا که بُن‌گاه و میانجای جهانی آتش، فلک آسمان و آتشی فضایی است، حرکت شعله‌ی آتش سوی بالا حرکتی هم‌آهنگ با سرشت آتش و، طبیعی آتش است.

بُن‌گاه و میانجای جهانی خاک زمین است؛ پس، بازگشت و فرودگرفتن سنگ سوی زمین حرکتی هم‌آهنگ با سرشت خاک و سنگ است.

بُن‌گاه و میانجای جهانی آب، دریایی زمینی (=فراخکرد) است.

نویسنده‌ی روایت، با به‌کارگیری و بهره‌گیری از این بحث ارسطویی، فرازروی آتش سوی فضا و فرودگرایی آب سوی چشمه‌های زمینی را حرکتی هم‌آهنگ با سرشت آنان می‌داند.

پس، از رهگذار پاک‌مانی آب و آتش و خاک و هوا، که تنها در دین مزدایی به آن سفارش شده است، از راه دریا آب‌ها پاک می‌مانند؛ از راه فضا آتش‌ها پاک می‌مانند؛ از راه پاکیزگی هوا و خاک، تن مادی همه‌ی تنابندگان پاک می‌ماند. از رهگذار هر گونه نانگهداری عناصر اربعه، تن مادی همه‌ی تنابندگان آلوده و اهریمنی خواهد شد.

گزارش بالا همه‌ی آن چیزی است که نویسنده‌ی این روایت (=کرده‌ی ۱۸۷) با بهره‌گیری از بحث ارسطویی «انواع حرکت» (=حرکت طبیعی و قسری)، سرگفتن آن را دارد.

در پایان روایت، نویسنده به دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که چرا بی‌ارجی آب و آتش و آلوده کردن آب‌ها را از رهگذار ریمنی و نجاست توصیه می‌کنند.

نکته‌ی شایسته‌ی پژوهش در این روایت، کاربرد دانشواژه‌ی پهلوی «وائیگ آتخُش» است که برابر گمان و بازشناختِ ما با «اِتر» یونانی و «آثیر» فارسی هم‌معنایی دارد.

گفتنی است: فرزانه‌ی «آثیر» هم در عربی و هم در فارسی، پی‌گرفتِ آوائی «*αἰθηρ* / آئیر» یونانی است که با «آتر» اوستایی، «آذر» پهلوی و «آذر» فارسی هم‌ریشگی و هم‌معنایی دارد.

در کرده‌ی صد و هشتاد و هشتم با بحثی روبه‌رو می‌شویم که در دینِ کردِ سوم چندین بار دنباله‌گیری شده است.

بحث بر سرِ گونه‌های راه‌بری مردم است در دو گونه زمانه‌ی روبه‌فراز و روبه‌فرود برای دین و شهریاری ایرانی.

زمانه‌ی روبه‌فراز زمانه‌ای است که مردم از ژرفایِ جان به دینِ اورمزد باور دارند؛ درفشِ شهریاریِ ایرانی برافروخته است؛ هنرهایِ نهادی (=فضایل) و خردگرایی و کوشایی و ثروت‌خواهیِ شریف و خویشتنداری و همه‌ی دیگر نیکی‌ها در میانه‌اند.

از درونه‌ی سخنِ روایت می‌توان حدس زد که زمانه‌ی روبه‌فرود برایِ ایرانیان چگونه زمانه‌ای است.

در پایانِ روایت، نویسنده، «فرازگروی» و «فرودگرایی» را با فرمانرواییِ مرغانِ روشنایی و فرمانفرماییِ خزندگانِ تاریکی همانند می‌کند.

در سرنامه‌ی کرده‌ی صد و هشتاد و نهم، از چارچوبِ باورِ ژرفانه به دینِ بهی و چارچوبِ روی‌برگاشتنِ از آن سخن می‌رود. ولی در نوشتارِ توضیحیِ بسیار کوتاهی که در پی می‌آید تنها چارچوب‌هایِ روی‌برگاشتنِ از دینِ بهی در دو جمله‌ی بس کوتاه فراگفته می‌شود؛ که یکی آشموغی است و دیگری بددینی.

کرده‌ی صد و نودم درباره‌ی زادونهاد و نامِ به‌دینی و بددینی است؛ و نیز پی‌آمدها و لوازمِ منطقیِ به‌دینی و بددینی را نشان می‌دهد.

به‌دینی، مادر و جرثومه‌ی خردِ خداداد است؛ بددینی جرثومه‌ی تلُّون (=وَرَن) است.

به‌دینی سرتاسر گوهَر‌نشان به فرزاندگی است؛ بددینی آکنده از بداگاهی است.

بخشِ نخستِ روایت، لوازمِ منطقی و همپیوسته‌هایِ به‌دینی را برمی‌شمرد؛ بخشِ دومِ روایت

نیز برجسته‌ی لوازمِ منطقیِ بددینی را برمی‌شمرد.

در بندِ پایانیِ روایت، نویسنده، سرانجامِ تباهِ بددینی را نشیب‌گرفته در ادعایِ پوچ «خدا نیست»

و، دُش آیینِ جادوگری می‌داند.

بحث کرده‌ی صد و نود و یکم بر سرِ آفرینش و دَهِشِ نیکوئیِ اورمزدِ جهان‌آفرین است. آفرینش، نخستین فصل (= تفصیلِ جنسِ الأجاسی) آفریدگان در جهانِ مینوی است. آفرینشِ مادی، پَچین، روگرفت، دوّمینه و دنباله‌گیریِ همان جهانِ مینوی می‌باشد. همچنانی که هر کلافِ پشمینی، بالقوه پیراهن نیز هست، یا هر ورقِ زر بالقوه تاج است و آهن که بالقوه بیل است، به همان‌گونه، جهانِ مینوی نیز نیرویِ نهفته و کارمایه‌ی جهانِ مادی است. در این روایت (= کرده‌ی ۱۹۱)، برای نشان دادنِ زینه‌هایِ آفرینش، نخست از بحثِ «بالقوه و بالفعل» ارسطویی کمک‌گرفته‌می‌شود.

اکنون، اگر جهانِ مادی پی‌گرفتِ جهانِ مینوی است، خردپسندانه آن است که در جهان هیچ چیزی نیست نشود بلکه فقط با ترادوسی چیزها و کائن‌ها روبه‌رو باشیم؛ نویسندگانِ دینِ کرد به این نتیجه‌گیری آگاه بوده‌اند و در سراسرِ دینِ کرد همیشه گوشزد می‌کنند: «هیچ چیزی نه از نیستی مطلق پابهستی می‌گذارد و نه هیچ چیزی نیست مطلق می‌شود».

در این روایت نیز اینگونه است؛ پس، می‌باید بذرِ جهانِ مادی بالقوه در اندرونِ جهانِ مینوی دارای هستی باشد. نویسندگان برای استوارکردنِ این معنا از بحثِ آناکساگوراسی «بذرِ همه‌ی بذرها» بهره‌ی منطقی می‌گیرند. آنان سخنواره‌ی آناکساگوراسی «بذرِ همه‌ی بذرها» را به پهلوی «تُهْمگانُ تَهْمگ» ترجمه می‌کنند.

پس از آن، وارد بحثِ اِشراقی طبقات و پایگان‌هایِ هستی می‌شوند؛ و چهار زینه‌ی پایانیِ آفرینشِ مادی را بسانِ گزیده یک‌به‌یک برمی‌شمرند و فراخ‌تر می‌نویسند. آن چهار زینه اینان‌اند: «هستش / بوشن»، «هستشِ پویا / بوشن-رویشنی»، «هستشِ پایا / بوشن-استیشنی» و، «تفرد و تک‌آفرینیِ تنانِ فصلِ فصل».

نویسندگانِ دینِ کرد، در دیگرِ روایت‌ها، نامِ زینه‌ی چهارم و پایانیِ آفرینشِ مادی را با فرزنانواژه‌ی پهلوی «استیه / stih» نشان داده‌اند.

بحثِ کرده‌ی صد و نود و دوم بر سرِ ابزارهایِ چهارگانه‌یِ اورمزدِ جهان‌آفرینِ سرنوشت‌ساز است که در فراروندِ زمانِ کرانمند (= محدود) برای چهار دسته‌کنشگر فراهم‌چیده‌است. آنچه که ما از سرنامه‌یِ روایتِ درمی‌یابیم این است که در نظامِ آفرینشِ چهار کنشگر هستند که در امرِ آفرینشِ دارایِ کارآیندی‌اند. اما ساختمانِ رواییِ بحثِ این روایت (= کرده‌ی ۱۹۲) یکسره و

از بنیاد با دیگر آموزه‌های دین کرد در ناسازگاری بنیادین است.

نویسنده، پس از سرنامه (=تیترا)، بند نخست روایت را اینگونه می‌آغازد:

«از چهار ابزاری که اورمزد جهان‌آفرین فرزانه‌ی سرنوشت‌ساز، در زمان کرانمند، برای چهار گونه‌کنشگر بخش کرده است (=تخصیص داده است)، دو تای آن، نیروهای نیکی‌اند، که از رهگذار رواج و افزایش بنیادشده بر آن رواج، کارهای نیکو را بالقوه در اندرون خود دارند؛ و دو تای دیگر، نیروهای بدی‌اند، که در گذران زمان کرانمند، دست‌اندرکارِ نا کارآمدی نیروگانِ نیکی‌اند و، کارهای بد را بالقوه در اندرون خود دارند.

به گونه‌ای که، در هر شش زینه از زمانه، رای و روش همه‌ی کارها، برآمیزه‌ای از گردهم‌آیی (=حاصله الجمع) این دو دسته نیروگانِ نیکی و بدی‌اند.

همه‌ی گشت و واگشت‌ها و شیوه‌های پیدایی چهارگونه زمانه، از آغاز کنش آفرینش گیتی تا فرجام بازسازانه‌ی آن، در زمان کرانمند است».

روشن است که برابر آموزانِش‌های دین کرد، اورمزد جهان‌آفرین نمی‌تواند آفریننده‌ی دو دسته از نیروهای بدی در گذران زمان کرانمند باشد.

یکی از زمینه‌های باوریک و اعتقادی نویسندگان دین کرد، بلکه یکی از بهانه‌های بازآرایی و تدوین این کارنامه، از بنیاد، استوارکردِ درستی این نکته است که اورمزد جهان‌آفرین آفریننده‌ی نیروگانِ بدی نیست. ولی در این روایت، از آغاز تا پایان، نویسنده یا نویسندگان می‌کوشند اورمزد جهان‌آفرین را یگانه آفریننده و سازنده‌ی چهار دسته‌کنشگر نیک و بد در هر شش زمانه‌ی آفرینش مادی قلمداد کنند.

پروفسور زینر این روایت (=۱۹۲) را یکی از روایت‌های زُروانی دین کرد می‌شناساند و بر این باور است که تدوین‌کنندگانِ روایت، برای رضای خدا، جای دو واژه‌ی «زُروان» و «دادار اورمزد» را جابه‌جا کرده‌اند. سر آن نداریم به بحث زُروان‌شناسی که از گستره‌ی پژوهش ما بیرون است. ندرشویم، ولی نمی‌توان گفتنِ این نکته را فروهشت که این روایت و کرده‌ی بیست و هفتم دین کرد یکی از سنگین‌ترین ابزارهای پیکار و جدل را، برای استوارکردِ دیدگاهِ زُروان‌پژوهانه، فرادستِ زینر نهاده است.

پس از زمینه‌چینی نخستین، در این روایت با چهار بخش روبه‌رو می‌شویم که نویسنده در هر کدام، جدا جدا، شیوه‌ی پیدایی و تجلی ابزارِ نیکِ آسرونی (=دین سالاری)، شیوه‌ی تجلی ساستاری

و سیاست‌بازی و جدایی دین از سیاست، شیوه‌ی تجلی ابزارِ نیکِ آرشتاری (=دستگاه جنگ)، و، شیوه‌ی تجلی نیروهای آشموغی و روی‌برگرفتن از دینِ مزدایی و خوددوستی اهریمنانه را در جهان مادی نشان می‌دهد.

در کرده‌ی صد و نود و سوم با بحثی درباره‌ی خودِ زمان، و، ذات و کرانمندی‌اش روبه‌رو می‌شویم.

۱۹۳

زمان، به خویشتنِ خویش جاودانگی است؛ ذاتش «دیرنُند / ابدیت» است. نکته‌ی دانش‌پژوهانه در این روایت، بحث و فحوصی است که به گمانِ ما نمی‌توان از آن ساده‌گذشت. و آن، تعریفِ کرانمندیِ زمان است. نویسنده، کرانمندیِ زمان را تَمَوُجی در تُهیگی / خلا می‌شناساند. این معنا را بسنجید با بحثِ «تموجِ خلا» در فیزیکِ امروز و نیز با تعریفِ دیگرباره‌ی «تئوری اَبَر-ریسمان‌ها» از ریزپاره‌های مادی.

در تعریفِ ارسطویی، زمان، اندازه‌ی حرکت و جنبندگی است. در این روایت (= کرده‌ی ۱۹۳)، زمانِ کرانمند چیزی نیست جز اندازه‌ی حرکتِ زمانِ بی‌کرانه. پس، خَرَدَپذیر آن است که اگر زمانِ کرانمند از تموج بایستد، زمانِ بی‌کرانه دوباره آغاز شود.

پس از این، می‌رسیم به بحثِ کرده‌ی صد و نود و چهارم، که به گمانِ ما بحثی یکسره «اشراقی» است. فرزانه‌ی اشراقی را، با آنکه چندین سده پس از تدوینِ پایانیِ دینِ کرد باب شده، برای این به کار می‌بریم تا پی‌گیریِ زمانی (تاریخی) رشته‌ی بحث را نشان داده باشیم.

۱۹۴

کرده‌ی ۱۹۴ ام همه‌ی ابزارِ بایسته برای پیکارِ سخنی (=جَدَل) ما را دربردارد. و آن اینکه،

«همه‌ی سربخش‌های آموزه‌های اشراقی را می‌توان در کتابِ سوم دینِ کرد یافت».

گمان و بازشناختِ ما این است که فرزانه‌ی عربی‌تبار «اشراقی» ترجمه‌ای از فرزانه‌ی دین‌واژه‌ی پهلوی «خَوَرَه‌ومندیه / فروغمندی / فره‌مندی» است.

در دفتری جداگانه بحثی همسنگانه و تطبیقی را میان آموزه‌های دینِ کرد و فرزانه‌ی ابوالبرکاتِ بغدادی زیرِ نامِ «المعتبر»، و، فرزانه‌ی پیر فره‌مندشناس، شیخِ اشراق، را آغاز کرده‌ایم. برجسته‌ی ابزارِ پیکارِ سخنی خود را از روایت‌هایی برگرفته‌ایم که بویژه در دو کرده‌ی صد و بیست و سوم و، صد و نود و چهارم نوشته آمده‌اند.

دوست‌تر داریم خواننده‌ی فرزانه‌ی پژوه، خود، سراسرانه دو کرده‌ی ۱۲۳ ام و ۱۹۴ ام را در پیوند با فرزانشِ فره‌مندی / حکمتِ اشراقی بی‌پژوهد.

سرنامہ‌ی کردہ‌ی ۱۹۴ اُم دربارہ‌ی «ہستش»، «ہستش پویا»، «ہستش پایا» و «ہستندگی مادی» است. کہ چہار زینہ‌ی پایانی ہستندگی ہستی آند.

نویسنده‌ی روایت، بحث را در چہار بخش بہ پیش می‌برد؛ در ہر بخش، یک زینہ از آفرینش را نخست تعریف می‌کند؛ دودیکر، سرُ نشانہ‌ہای سرشتینِ آن را می‌شناساند؛ سدیکر، آن را با یکی از مراحلِ ساخت و پرداخت در کارگاہِ ہنرمندِ زرگر یا کوزہ‌گر یا آہنگر همانند می‌کند.

مانندِ ہمیشہ، برای استوارکردِ درستِ دستگاہِ اشراقیِ خود از فرزانواژہ‌ہای ارسطویی و آناکساگوراسی تا می‌تواند بہرہ می‌برد البتہ در چارچوبِ دستگاہِ اندیشگانیِ مزداییِ ویژہ‌ی خود.

در پایانِ ہر بخش، دگرشوندگی، تَرا دیسی (= ترانسفورماسیون) و زایشِ دیالکتیکیِ ہر زینہ را از نہادِ زینہ‌ی پیشین نشان می‌دہد.

دو فرزانواژہ‌ی پایہ‌ایِ ارسطویی، یعنی مادہ و صورت، البتہ ترجمہ‌ی پهلویِ آن، بحثِ میانگاہی، پایہ‌ای و ہنجارینِ این روایت (= کردہ‌ی ۱۹۴) است.

یکی از نکاتِ پژوهیدنی در این روایت، پافشاری در تعریفِ ارسطوگرایانہ‌ی «مادہ» است. کہ بنا بر آن، «مادہ، اضدادِ یکسان است».

۱۹۵

کردہ‌ی صد و نود و پنجم دربرگیرندہ‌ی دَہ اندرزِ زرتشتِ پارسا بہ مردمان است.

برایِ نمونہ: باورِ ژرفانہ و آریامنشانہ بہ اورمزدِ جہان‌آفرین، پی‌وپایہ‌ی برپاییِ دادوآیینِ آریایی معرفتی می‌شود؛ و، بُنِ پارسایی، باورداشتِ بہ دینِ مزدایی است؛ و، رواجِ سخنِ آفرینندہ (=دعایِ آہونَوَر) با رواجِ دین و شہریاریِ ایرانی ہم‌ارز است؛ و، راہِ پاکِ ماندنِ از دروَجِ خیم‌وخویِ مُہذَّب است.

۱۹۶

کردہ‌ی صد و نود و ششم دنبالہ‌گیریِ بحثِ کردہ‌ی صد و نود و پنجم است ولی ستیزِ «آخت» بدآگاہِ جادوگرِ تباہ‌اندیشِ تَبہ‌خو است با اندرزہایِ مَنثَرئیِ زرتشتِ پارسایِ روشن‌اندیشِ مینوبین. در این روایت (= کردہ‌ی ۱۹۶)، «آخت» بدآگاہ در برابرِ یکِ اندرزہایِ آشوزرتشت، دَہ پاداندرز را سفارش می‌کند؛ برایِ نمونہ: برایِ ستیزِ با دادوآیینِ آریایی (=نژادگی) دوری از سروشِ خدایی را بہ ہرزہ می‌درآید.

۱۹۷

کردہ‌ی صد و نود و ہفتم دربرگیرندہ‌ی دَہ تا از اندرزہایِ «سینِ پارسا / سَنَیِ پارسا» می‌باشد. اندرزہایِ «سینِ پارسا» ہمہ در زمینہ‌ی دادوآیینِ دینِ مزدایی است.

از جملہ اینکہ: برایِ رسیدن بہ وضعیتی کہ در آن وضعیت، جہان تہی از کشت‌وکشتار شود،

لازم است نیروهای بی داد دوررانده شوند و خود مسئول جنگ و خونریزی کشته شود؛ و، دارایی مردمان از دستبرد دزد و ویرانگر پاییده شود؛ و، یکی از راههای رسیدن به دادگستری فرساخته و آژگار انجام آزمایش سخت ایزدی است؛ و اینکه، بزرگداشت دین مزدایی است که پی و پایه‌های جهان را استوارنده می‌دارد.

۱۹۸

کرده‌ی صد و نود و هشتم نیز دنباله‌گیری بحث کرده‌ی صد و نود و هفتم است؛ ولی دربرگیرنده‌ی ده پاژاندرز است که از زبان کسی در ستیز و دشمنایگی با اندرزهای ده‌گانه‌ی «سین مقدس» به‌هرزه‌درآییده شده‌است.

نام شخص هرزه‌درآ را تا این زمان نتوانسته‌ایم بخوانیم؛ ولی روشن است که شخص هرزه‌درآ آشموغي کلیسایی آیین است و برای جماعت مؤمن‌نماهای پیرامونش سخن می‌گوید. برای نمونه: آشموغ فریبکار در دشمنایگی با اندرزهای سین پارسا مدعی است که می‌باید جنگ و خونریزی و کشت و کشتار دینی را رواج داد؛ و، باید به دارایی دارایی مندان چشم‌دوخت و دارایی آنان را مصادره کرد و به گناهکاران و دشنه‌دردستان پیرامون خود داد.

می‌دانیم مسیحیت آغازین، برای افزودن بر شمار مؤمنان، در آغازهای بالاگرفتن کار دین، نوعی انبازگرایی (= کمونیزم) ساده‌گرایانه و روستایی، و، مصادره‌ی دارایی‌های مردم نژاده و سزاوار را به دست برزنیان ناپیدا تخمه تبلیغ می‌کرده‌است.

۱۹۹

کرده‌ی صد و نود و نهم دربرگیرنده‌ی دوازده اندرز خدابیارمَز آذرباد پسر مارَسپند و دیگر کهن‌آموزگاران پیرو آشوزرتشت است.

اندرزها روی هم رفته بر پایه‌ی «باید، نباید» است.

برای نمونه: کینه‌کشی مکنید!

از انبار مسازید!

پذیرنده‌ی میهمان باشید!

زن از تبار خود گیرید و مانند این.

۲۰۰

کرده‌ی دویستم نیز پی‌گیری بحث کرده‌ی صد و نود و نهم است ولی هرزه‌درآیی‌های مانی درو جزاده‌ی نفرینی است در دشمنایگی با اندرزهای آذرباد زینت‌بخش پارسایی.

برای نمونه: کینه‌کشی کنید!

دارایی‌های گیتیانه را تا می‌توانید آژورانه انبار کنید!

می‌توانید زن از غریبه‌ها بگیرید! به همین سان تا پایان.

کرده‌ی دویست و یکم دربرگیرنده‌ی ده اندرز خسرو انوشیروان شاهنشاه پسر قباد است به انجمن‌های استانی ایران.

بیش‌تر اندرزهای شهریار پیشگفته به اندرزهای دین‌سالاران مانندتر است تا سفارش‌های یک شهریار. برجسته‌ی اندرزها گرد رهبری منش آدمی سوی پرتوهای اهورایی و، نگه‌داشت پیوند استوار با دین بهی و، انجام یزش و کردار همسنگ خواست یزدان و مانند این است. یکی دو تا از سفارش‌ها نیز گرد دور راندن آشموغان از ایران و، بُرد و آورد آیینمندان‌ی «آتش افزونی بخش» و پاسبانی از آب‌هاست.

در بند پایانی، شهریار، یادی هم از شهریاری می‌کند و از مردم می‌خواهد زور و توان از رقیبان بگیرند و به شهریار خود پیوندند.

روی‌هم‌رفته آشکار است که شهریار درست‌وسرراست نمی‌داند از دستگاه‌شاهی چگونه، و سوی چه هدفی بهره‌جویی کند. بازگونه‌ی شهریار، آشموغ‌انیرانی دشمن ایران، می‌داند که چگونه باید با بُنلادهای ایرانی بستیزد.

کرده‌ی دویست و دوم، برجسته‌ی خواسته‌های تباهی‌آور آشموغ (=مزدایی از دین‌برگشته و مسیحی‌شده) را دربردارد.

کرده‌ی دویست و دوم دربرگیرنده‌ی دوازده پاداندرز کسی است با دولت مستعجل، گرگ‌منش و بدکردار و بددین و تبه‌خوی و ستم‌پیشه که برای به‌بندکشیدن روان‌ها و پتیارگی بر ایرانشهر از سرزمین‌های انیرانی دررسیده است.

از جمله‌ی بدکرداری‌های آن آشموغ، واپس‌راندن آیین ایرانی و، نیست‌انگاشتن فره و فروغ اورمزدی و، پیکار با پیشوایان دین اورمزدی به کمک دیوان ژولیده‌موی گرسنه و برهنه و، ازکارانداختن سرای دادوری و، فروگشتن آتش‌ها و آلودن آب‌ها و آزدن و کشتن بی‌آیین چهارپایان و رواج درهم و برهمی نژادها و، رواج دیوپرستی و ناپایداری مهر و پیمان و رواج تقیه و فرادست کردن فرودستان و فرودست کردن نژادگان و، حمایت از خزندگان اهریمنی و مانند این است.

در این روایت (=کرده‌ی ۲۰۲)، دشمن فریبکار یعنی آشموغ، بازگونه‌ی شهریار که نمی‌داند از شهریاری چه می‌خواهد، به‌خوبی می‌داند برای ایرانشهر خواهان چه چیزی است.

کرده‌ی دویست و سوم برای چندمین بار به بحث نکویی و بدی پرداخته است.

بحث نکویی و بدی و نیز خاستگاه‌های فراجاهانی و مینوی آن از بحث‌های زیرین بنیاد دین کرد است.

این روایت دوبخشی است: بخش نخست به نه جُستار درباره‌ی نکویی پرداخته است؛ برای نمونه: نکویی سرآمد نکویی‌ها، خاستگاه مینوی نکویی، راه‌های رواج نکویی، مرز نکویی، بُن‌انگیز (= علت) نکویی، چَم‌وچرای نکویی، ثمره و عصاره‌ی نکویی، شمارگانِ بُن‌تخمه‌ی نکویی و، شیوه‌ی رأی‌فرمایی نکویی در آغاز و میانه و فرجام کار جهان.

بخش دوم روایت، همین جُستارهای نه‌گانه را درباره‌ی بدی پی می‌گیرد. در پایان بحث، نویسنده زمان‌کی می‌یابد تا نادرستی و سستیِ نگرگاهِ دسته‌ای از کیشداران را نشان دهد که مدعی شده‌اند: «بُن مینوی و آفرینشی خیر و شریکی است».

بحث کرده‌ی دویست و چهارم، هم از نظرِ باورشناختی و کهن‌باورشناسی و هم از نگاهِ زبان‌شناسی، بحثی کهنه است.

۲۰۴

بحث بر سرِ چَم‌وچرای ارزش و ویژگیِ اوستا و تفسیرِ پهلویِ اوستا است. ستودگانِ پاکِ مینوی (= ایزدانِ کم‌دستِ اهورا مزدا)، در ایزدکده‌های خود، یعنی در آسمان، دست‌اندرکارِ همپرسگی و گفت‌وگوهای ایزدانه میانِ خود‌اند. این همپرسگی و مشورت‌های یزدانی، آگاهیِ ذاتیِ یزدانی آنان را توانا می‌کند تا خویشکاری‌های محوله از سویِ اهورامزدا در کارِ سرپرستیِ جهان را به‌درستی به‌انجام‌رسانند. مردم، از آنجا که همان ایزدانِ تنمندشده و زمینی شده‌اند، از رهگذارِ وحی از همپرسگی‌های یزدانی آگاهی می‌یابند. پس، مردم، در اوستا و زندِ اوستا بیننده‌ی همپرسگی‌های یزدانی درباره‌ی همه‌ی کارهای جهان‌اند. پس آنگاه، اوستا و زندِ اوستا دربردارنده‌ی چکیده‌ی مشورت‌های آسمانیِ ستودگانِ پاکِ مینوی است؛ این است چَم‌وچرای ارجمندیِ اوستا و زند.

بحث کرده‌ی دویست و پنجم، بحثِ سرتاسری و همگانیِ همه‌ی دین‌ها و آیین‌هاست.

۲۰۵

بحث بر سرِ نسبتِ خودی و غیرِ خودی در دینِ مزدایی است. چنین می‌نماید در همه‌ی زمان‌ها جُستارِ ماهیه‌ی شهروندِ درجه یک و درجه دو بحثِ روز بوده است.

خودی، هر آن دوست است؛ اما بسا برخی دوستان (=متظاهر) به دوستی‌اند و در ژرفایِ دِل دشمن.

غیر خودی نیز هر آن دشمن است؛ اما بسا برخی دشمن آشکار دینِ مزدایی آند و از دیوپرستان آند؛ و برخی دشمن پنهان دین. چه بسا برخی از ژرفای سینه دوست دینِ مزدایی آند؛ ولی به یوبه‌ی پنهان‌کشی (=تقیّه) نمایان به دشمنی با دینِ مزدایی آند. نویسنده‌ی روایت (=کرده‌ی ۲۰۵) در چهار بند می‌کوشد همه‌ی این دسته‌ها را واریسی و داوری کند.

۲۰۶

بحث کرده‌ی دویست و ششم بر سرِ زادونهادِ اورمزد و اهریمن است. این کرده نیز دوبخشی است: بخش نخست هفت جُستار درباره‌ی اورمزد است؛ برای نمونه: ذاتِ اورمزد چي ست؟ چه چيزي از ذاتِ او سرچشمه می‌گیرد؟ سامان و مرزِ مینوی ذاتِ اورمزد تا کجا ست؟ سامانِ گیتیایی اورمزد تا کجا ست؟ چه چيزي شایسته‌ی ذاتِ مینوی اورمزد است و دلیلِ آشکاری‌اش در جهان برای چي ست؟ بخش دومِ روایت نیز به چهار جُستار درباره‌ی اهریمن می‌پردازد.

در پایانِ روایت، نویسنده دیگر باره زمانکی می‌یابد تا به دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا مدعی شده‌اند: «هست و بودِ شر در جهان برخاسته از بُن و گوهرِ نیکِ یزدانی است».

۲۰۷

بحث کرده‌ی دویست و هفتم بر سرِ گوهرهای متضاد، و نیز، گوهرهای مختلفِ غیر متضاد است. دلاهنکِ پایانی نویسنده از این بحث این است که باورهای به گمانِ خود ناراست و برگزافِ دسته‌ای از کیشداران را نقد کند که چرا مدعی شده‌اند: «گوهرِ دانایی نیز با گوهرِ آزارسان، یعنی شیطان، همدات است»؛ یا اینکه چرا مدعی شده‌اند: «گوهرهای جداگانه‌ی جداسانِ متضاد می‌توانند با یکدیگر گرد آیند»؛ یا چرا گفته‌اند: «ایزد، در کارِ آفرینشگرانه کارِ دانایانه می‌کند، در همان دم، نیروی ویرانگری را به وی نسبت می‌دهند و مدعی می‌شوند که ایزد کارِ ویرانگرانه نیز می‌کند».

نویسنده برای رسیدن به آماجِ خود، از بحثِ ارسطویی «نسبت‌های چهارگانه‌ی تباین و تضاد و تخالف و تناقض» بهره می‌جوید. اما فرایافت‌های (=مفاهیم) پیشگفته را تعریف نمی‌کند و آن‌ها را به روالِ همیشگی تعریف‌شده می‌پذیرد و به کار می‌برد.

نخست، می‌گوید آفرینندگی و ویرانگری، بالاندن و فروگشتن، دانایی و ناآگاهی، راستی و دروغ، آرمان‌گرایی و خوارمنشی، دادگری و ستم‌پیشگی، روشنایی و تاریکی، چیزهایی جداگوهر و از بنیاد ناسازگار (=متضاد) آند. سپس سخنِ خود را دربابِ چیزهای جداسانِ نامتضاد دنبال می‌کند؛ برای

نمونه: کاشت و برداشت، دانایی و زیبایی، که دیگرسان (=متباین) اند ولی از بنیاد ناسازگار (=متضاد) نیستند و می‌سزد با یکدیگر گردآیند.

اینکه کسانی گفته‌اند: «زندگی، پیش‌بایستِ مرگینگی است، مرگینگی روندِ فرسازش (=کمالِ) زندگی است»، از بنیاد، نادرست است.

نویسنده‌ی روایت به این بحث نمی‌پردازد که چگونه شدنی است خیم‌و‌خوی‌های برخی خوب و برخی بد در هستانِ یک تن گردآید. و بی‌آنکه به جزئیاتِ حتی دَم‌دستی از آنگونه که ما در میان‌نهادیم، توجه کند، سرراستانه خُرده‌سنجیِ خود را در بابِ دسته‌ای از کیشداران برمی‌گوید. همان خُرده‌سنجی‌ای که دَلاهنگِ نویسنده از بیانِ پیش‌گذارده‌های پیشگفته است.

بحثِ کرده‌ی دویست و هشتم بر سرِ «خَرَد» و «خواست» و «کنش» و «زمان» اورمزد است. اورمزد با نیرویِ خَرَدش آفرینش را کرانمند کرده‌است. و از بُن، آفرینش، زمانمند و کرانمند است. سامانِ آغازینِ آفرینش سامانیِ آرمانی، فرساخته، رسا و بسنده بوده است. و دیگرباره جهان به همان سامانِ آغازین بازخواهدگشت.

چهار گوهر بنیادین هستند که ویژه‌ی اورمزد آند و دگرگون‌ناشونده: «خَرَد» است و «اراده» و «کردوکارِ آفرینشگرانه» و «زمان».

آفرینش از آغاز تا پایان در فراروندی سازگارانه است مگر اینکه اهریمن در سازگاری جهان آشفتگی پدید آرد.

بحثِ قوه و فعلِ ارسطویی از بُن‌گزاره‌های پیدا و پنهان این روایت است؛ زیرا گوهرهای چهارگانه‌ی اورمزدی در فعلیتِ ناب و یکپارچه و مطلق است؛ ولی جهانِ آفرینش، قوه‌ای است که می‌باید به فعلیتِ پایانی، یعنی جهانِ بازساخته رسد.

در پایانِ روایت، نویسنده دسته‌ای از کیشداران را به نقد می‌کشد که چرا مدعی شده‌اند: «خواست و کام و خَرَد اورمزد می‌تواند دگرشود» یا اینکه چرا آفریدگانِ خود را «تهدید به دوزخی ابدی» می‌کند.

بحثِ کرده‌ی دویست و نهم بر سرِ آن مُرده‌ریگی است که همگی مردمی‌زادگان از آغازِ آفرینش به‌ارث برده‌اند.

بحثی همانند این را می‌توان در کارنامه‌ی پهلوی «میثوی خَرَد» دنبال کرد. همگی مردمی‌زادگان، از همان آغازِ آفرینش، از دو گونه تقدیر ارث می‌برند: یکی «زمان‌نوشت

/ بختیگ» است و دیگری «خدانوشْت / بَغُو - بختیگ». ارثیه‌ی زمان‌نوشْت ذات و چارچوبی استوار و ناگردیدنی دارد؛ ارثیه‌ی خدانوشْت گردیدنی است و نسبت به هر کاری تغییرپذیر. اینکه می‌گویند ذاتِ مردمی‌زادگان پی‌ریخته بر دو گونه چارچوبِ مینوی و گیتیایی است، برآمد آن دو گونه بخت و پیشانی‌نوشْت (=تقدیر) است.

بحثِ روایت از نظرگاهِ باورشناختی بسیار جدی است. در آغازهایِ روایت دوباره با تعریفِ انسان در دیدونگاهِ نویسندگانِ دین‌کرد روبه‌رو می‌شویم: اینکه آدمی، «خدایِ تنمند شده» است. ولی این بار، نویسنده، شناسه‌ی بالا را در پیوند با دو گونه بخت و تقدیرِ پیشگفته پی می‌گیرد. هر تنابنده‌ای که با پرتوهایِ از جانِ اهورایی همراه نشده است، همسانِ چارپایان و هر آن آفریده‌ی گیتیایی نامردمی‌زاده است. پرتوهایِ اهوراییِ اورمزدی و امشاسپندی یکی از همان ارثیه‌هایِ خداوندگاری است. در واقع، هرگاه پرتوی از جانِ اهورایی سزاوارِ پیکری مادی شود، آن «پیکرِ مادیِ فرودگاهِ پرتوی از جانِ اهورایی» همان انسان است.

پیکرِ مادی، یکی از ارثیه‌هایِ گیتیاییِ مردمی‌زادگان است که آنان را از امشاسپندانِ جدامی‌سازد؛ پرتوای از جانِ اهورایی همان ارثیه‌ای است که مردمی‌زادگان را از چهارپایانِ جدامی‌سازد. کیومرث نیز «جانِ اهوراییِ تنمندشده» است که پس از تازشِ اهریمنِ میرنده نیز شده است. ارثیه‌ی «زندگی» و «گویندگی» را مردمان از کیومرث دارند.

خداترسی (=تقوی / پرهیزگاری) و فروتنیِ ارثیه‌ی مَشئی و مَشیانه است. گرایشِ مردمی‌زادگان به سرْمَنْزَلِ مقصودِ ارثیه‌ای از سیامک و فُرواک است.

کشت‌وورز، رائی‌فرمایی بر جهان، پرورشِ دیگرِ تنابندگان نیز ارثیه‌هایِ هوشنگ و وِگَرْد است. بحثِ کرده‌ی دویست و دهم درباره‌ی دست‌یابیِ مردم به فرزاندگی است.

این روایت از نظرِ بحثی، پیگیریِ تعریف و شناسه‌ای است که دین‌کرد از آدمی برنشان می‌دهد که بنا بر آن، مردم‌زادگان پرتوای از جانِ اهوراییِ تنمندشده‌اند.

بندِ اولِ روایت می‌گوید: «ذاتِ جانِ اهورایی به‌ودیعه‌نهاد شده در مردمان حتی در سامانِ تنمندی / پیکرپذیری / جسمانیت نیز توانا به دست‌یابی به بینشِ پاکِ مینوی است».

پس، جانِ اهوراییِ تنمندشده در سامانِ جسمانیت البته از رهگذارِ پیروی از خِرَدِ خدادادی، می‌تواند به بینشِ مینوی دست‌یابد، اگر خِرَدِ خدادادی پیروی از دینِ مزدایی کند. که این پیروی در بنیادِ خود چیزی نیست جز پاک‌مانی از گناه و، روی‌کردن به کرفه.

یکی از نکته‌های شاینده و پژوهیدنی در این روایت (=کرده‌ی ۲۱۰)، بحثی رازپژوهانه (=عرفانی) درباره‌ی بینش مینوی است. نویسندگان دین کرد، دانش مردمیان را تخته‌بند تن می‌دانند. دانش و بینش رها از قیدوبندهای جسمانیت، دانش و بینشی مینوی است. ولی بینش و دانش مینوی در همین جهان مادی با همین تن خاکی نیز دست‌یافتنی است اگر و تنها اگر سنگینی کام‌وخواست اهریمنانه را از تن بهلیم تا پرتوهای اهورایی میهمان تن شوند. گزارشگر کنونی، در سراسر دین کرد، پیوسته با چنین تعبیری از «دانش راستین» روبه‌رو می‌شود.

استاد کزازی، به‌درستی گوش‌زد می‌کند که چنین اندیشه‌ای، پایه‌ی بینش نهان‌گرایانه در دبستان‌های درویشی و صوفیانه در ایران پس از اسلام است.

در پایان روایت، نویسنده از کارنامه‌ی مینوی اوستا آیه‌ای را در این راستا برمی‌نویسد.

در کرده‌ی دو‌یست و یازدهم، نویسنده راه رسیدن سزاوار و پایان‌ناپذیر «فراخی» را به مردمان بازبسته‌ی هفت پله‌وپایه‌ی اخلاقی می‌کند.

۲۱۱

اگر بتوانیم با آموزگاری دین بهی روان را پارساگردانیم و تندرست زندگی کنیم و دارای عمر طولانی و دلاوری و دارایی باشیم و توانا به سرکوب دشمنان شویم به فراخی پایان‌ناپذیر دست خواهیم یافت.

یکی از نکته‌های شاینده در این روایت (=کرده‌ی ۲۱۱) و دیگر روایت‌های دین کرد، تکیه‌ی نویسندگان بر افزایش در خواسته و دارایی، در جایگاه پی‌وپایه‌ی هرگونه زندگی سعادت‌بار گرایان به سرمنزل مقصود است.

۲۱۲

بحث کرده‌ی دو‌یست و دوازدهم درباره‌ی «زمانه‌ی روبه‌فراز و زمانه‌ی روبه‌فرود» است.

نویسندگان دین کرد چندین بار گشاینده‌ی این بحث شده‌اند؛ ولی این روایت، به سرنشانه‌های (=مشخصه‌های) زمانه‌ی روبه‌فراز و روبه‌فرود برای مردم بدگوهر نیز می‌پردازد.

روایتی که در کرده‌ی دو‌یست و دوازدهم نوشته آمده است، در سنجش با دیگر روایت‌های کتاب سوم، از روایت‌های درازآهنگ است.

نویسنده بحث را اینگونه می‌آغازد که هنرهای نهادی مردم نیک‌گوهر بازبسته‌ی فره‌ی یزدانی است؛ و، آهوان نهادی مردم بدگوهر، بازبسته‌ی شوربختی اهریمن‌آور است.

نیک‌نژاد، آن کسی است که در زمینه‌ی داشتن هنرهای اخلاقی والا از همه پُرداشته‌تر است؛ پس، فرهمندترین است.

از بنیاد، «فاعلِ مُختار» آن هستومندی است که نیک‌نژادِ آرمان‌گرایِ رادمنشِ هواخواهِ راستی و درستی باشد. شوربختی و شوربخت باژگونه‌یِ آن است.

در زمانه‌یِ آمیختگیِ جهان با تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن، فره‌یِ یزدانی با آزادکامی و فاعلِ مختار بودنِ پیونددار؛ بندگی در برابرِ خواهش‌هایِ اهریمن‌پسند با زدارمینو پیونددار. هرگاه مردِ آزاده، زمانه‌اش روبه‌فراز است، دسته‌دسته هنرهایِ اخلاقی در زاد و نهادِ وی آنچنان درخشان و بالنده است که تا دوردست‌ها می‌برازند. بندیانِ اهریمن و آهوانِ نهادیِ اهریمنی روبه نشیب‌اند. تا آن زمان که نهادمان و موقعیتِ آزادگان روبه نشیب‌گذارد؛ که در پیِ آن نهادمانِ پیشگفته واژگون می‌شود.

در بخشِ پایانیِ روایت، نویسنده، نشانگانِ پیداییِ روزگارِ آزادگی و بندگی را یک‌به‌یک، درباره‌یِ خویشتن و کسان و جهان برمی‌شمرد. به سخنِ دیگر، نشانگانِ نسبتِ آزاده و برده را با خویش و دیگران و جهان نشان می‌هد.

در بندِ پایانیِ روایت، نویسنده یکی از سخنانِ ارسطو را باز می‌نویسد که بنابر آن، در جهانِ مادی، نه مردمِ آزاده‌یِ مطلقاً آکنده از هنرهایِ اخلاقی و مطلقاً تهی از آهوانِ اخلاقی پیدامی‌شود، و نه مردانِ بنده‌سرشتِ مطلقاً آکنده از آهوانِ اخلاقی و مطلقاً تهی از هنرهایِ اخلاقی یافت خواهد شد.

در کرده‌یِ دویست و سیزدهم با یکی از زیربنیادهایِ فکریِ نویسندگانِ دین‌کرد، که همه‌جا خود را مفسرِ اوستا برمی‌شناسانند، درباره‌یِ طبقات و پایگان‌هایِ مردُمیک (= اجتماعی) روبه‌رو می‌شویم. موضع‌گیریِ نویسندگانِ دین‌کرد درباره‌یِ جُستاری که ما امروزه به آن «بحثِ طبقاتِ اجتماعی» می‌گوییم روشن است: سر، سر است و دُم دُم؛ آزاده، آزاده است و بنده بنده.

فراست، فراست است و فرودست فرودست. سر می‌باید به سر بودنِ خود شاد باشد؛ دُم می‌باید در دُم‌بودگیِ خود خوشنود و دعاگو باشد.

در این روایت (= کرده‌یِ ۲۱۳)، بحثِ طبقاتِ مردُمیک با سرِواژه‌هایِ پهلویِ «سر و دُمب» فراگفته شده است. بحث با این پرسش آغاز می‌شود که چرا سر، سر شده است و دُم دُم.

افتادگی و آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن، هم در سرنامه و هم در نوشتارِ توضیحی، به اندازه‌ای است که کارِ گزارشِ روایت را با دشواریِ روبه‌رو می‌کند. اما سخن‌ورزیِ سرتاسریِ روایت روشن است. چراییِ سر شدنِ سر برآمدِ درپیوستنِ تخمه‌یِ فرازینِ هنرهایِ اخلاقی برخاسته از بُنِ بُنانِ همه‌یِ هنرهایِ اخلاقی به مردم است. پس، سر شدنِ سران بسی چم‌ورزانه (= مستدل) است و برآمدِ

بهره‌مندی از تخمه‌ی نژادگان است.

اینان همان نیکوگوهران و آزادگان اند. پیش‌بینی دنباله‌ی بحث ساده است: دم شدن دُم یا فرودست شدن فرودستان نیز چَم‌ورزانه است. فرودستان همان زنگیان و بندگان بدگوهراند.

یکی از دلواپسی‌های نویسنده‌ی روایت، دُم شدن سر و سر شدن دُم است. که اگر چنین شود همه‌ی آهوان اخلاقی (=رذائل) می‌بالند و هنرهای اخلاقی (=فضائل) فرومی‌میرند.

سر شدن دُم و دُم شدن سر خواست اهریمن است؛ سر شدن سر و دُم بودن دُم خواستی اهورایی است. نویسندگان دین کرد در این معنا بسیار پیگیر و استوارمنش‌اند.

بحث کرده‌ی دویست و چهاردهم درباره‌ی رواج گسترده و همیشگی دین بهی در جهان و، زورمندی و کارایی دین بهی است.

نویسنده، در بند نخست روایت می‌گوید: هر کیش و آیینی، با هر نامی دَم از ستایش راستی و نکویی زند و دروغ و بدی را نکوهیده دارد، از بنیاد، آموزه‌های دین بهی را رواج داده و می‌دهد.

استواری هر آن دادوآیین، پایش و رستگاری مردم، افزایشِ دارایی‌ها و پرورش چهارپایان و هر آن راستی و نکویی، همه و همه، آموزه‌هایی به‌دینانه‌اند. همراهی با پاکی و نابی و کوشش برای نیست‌شوندگی تازش اهریمن و پیوستن به سرمنزل مقصود نیز تنها آیین به‌دینی است.

هر دینی و هر آیینی که آموزه‌های بالا را رواج دهد، دین بهی را رواج داده است. زَدارمینو هر چه به فرجام تباه خویش نزدیک‌تر می‌شود، در ستیز با شگفتی‌های پیشگفته‌ی دین بهی، در نما (=در ظاهر)، نبرد شگفت‌تری را به نمایش می‌گذارد.

در کرده‌ی دویست و پانزدهم، نویسنده مردم را دسته‌بندی می‌کند. سنجه‌ی دسته‌بندی مردم در این روایت، در نظر گرفتن آنان در زمینه‌ی دوستی و کار است. به سخن دیگر، چه کسانی را برای دوستی برگزینیم و از چه کسانی بپرهیزیم.

نویسنده، مردم را از دید استواری یا ناستواری در نکویی و بدکرداری به شش دسته بخش می‌کند. پس از آن، دید و داوری خود را درباره‌ی یک‌یک دسته‌های شش‌گانه‌ی برشمرده نشان می‌دهد. ولی نخست، داوری خود را درباره‌ی به‌ترین و بدترین مردمان فرامی‌گوید؛ پس آنگاه چهار دسته‌ی میانین دیگر را داوری می‌کند.

بحث کرده‌ی دویست و شانزدهم یکسره درباره‌ی ستم است. نخست، خاستگاه ستم، دودیدگر اینکه آیا ستم نابودشدنی و پرهیختنی است؛ سدیدگر، بحث چاره‌جویی در برابر ستم است.

نویسنده‌ی روایت در تعریفِ ستم شیوه‌ای را برمی‌گزیند که در دیگر روایت‌های کتابِ سوم، آن شیوه‌ی تعریف را مردود دانسته است.

راوی می‌نویسند: «ستم، در ذاتِ خود، نبودِ دادگری است».

به دیگر سخن، داد و بی‌داد می‌باید متناقض باشند نه متضاد.

خواننده‌ی نکته‌جو و فرزانه‌پژوه به یاد دارد نویسندگانِ روایت‌های پیشینِ کتاب، از زبانِ آذرفَرَنْبَغ،

این شیوه را، که در تعریفِ دو پدیده‌ی متضاد، یکی را نبودِ دیگری برشنااسانیم، مردود دانسته‌اند.

زیرا دو پدیده‌ی متضاد دو امرِ وجودی اند با نهایتِ بُعدِ ممکن میانِ آن دو؛ نه اینکه یکی امری

ایجابی باشد و دیگری امری سلبی. ولی در اینجا راوی‌ای دیگر نویسنده است و دادگری و ستم را دو

امرِ متناقض می‌داند که بودِ هر یکی باز بسته‌ی نبودِ دیگری است.

برای نمونه، برابرِ نظرِ نویسندگان، نمی‌توانیم بگوییم، «تاریکی، یعنی نبودِ روشنایی». بلکه هم

تاریکی و هم روشنایی جداگانه هستی و ویژه‌ی خود را دارند. ولی در اینجا، نویسنده از این تعریف

پیروی نمی‌کند و «ستم» را «نبودِ دادگری» می‌شناساند.

برای چندمین بار با پرسشی نوشتارشناسیک روبه‌رو می‌شویم: آیا نویسندگانِ دین‌کرد از

پی‌آمدها، لوازمِ منطقی و بروبازِ خردکاوی‌های بحث‌های خود آگاه نبوده‌اند؟ یا، روایتگرانِ

گوناگونی، در زمان‌ها و جای‌های گوناگون، دست‌اندرکارِ فراهم‌چیدن و تدوینِ دین‌کرد بوده‌اند.

سخن کوتاه! شیوه‌ی کار بستِ ستم، شیوه‌ی افراط و تفریط است؛ شیوه‌ی کار بستِ دادگری

شیوه‌ی میانه‌روی است.

ستم، بروبازِ ناآگاهی است؛ بنیادِ همه‌ی ناآگاهی‌ها زدارمینو است.

چاره‌ی رسیدن به هر آن بی‌ستمی، گسترشِ دادِ ویژه‌ی دینِ بهی است. که راهکارهای بجا و

بایسته برای رودررویی با ستم همه را یکجا دارد.

بخشِ دومِ روایت (= کرده‌ی ۲۱۶) درباره‌ی نمادِ نشانِ شاهِ ستم‌کامه و شاهِ برکنار از ستم‌کاری

است. در این بخش، نویسنده‌ی روایت بیانی دارد که به معنایِ واریِ نمادِ نشانی است که به کمکِ

آن می‌توان سنجه‌ی شاهِ ستم‌کامه از شاهِ برکنار از ستم را آشکار کرد. ولی در سخن‌پردازیِ پس از آن،

بحثی را می‌آغازد که بیش‌تر به توصیه به شاهِ ستم‌کامه برای برون‌رفتِ از ستم مانده است.

در پایانِ روایت، نویسنده به باورهایِ دو دسته از کیشداران می‌تازد که چرا گفته‌اند «حتی بی‌دادِ

ستم‌گرانه‌ی شاه نیز برخاسته از حکمتیِ خدایی است»؛ یا چرا مدعی شده‌اند: «بخش‌هایی از

بی عدالتی برآمد خواست و کام ایزد است، بخش‌هایی هم ریشه در کردوکار خود مردم دارد». سخن‌پردازی کرده‌ی دویست و هفدهم به پندهای فرزندگان شرق دور مانده است. سخن بر سر این است که چه چیزی برای جهان مادی و تن و روان مردم و انجام کارها و کاربست «داد / عدالت» خوب است.

۲۱۷

سخن‌پردازی کرده‌ی دویست و هیجدهم درباره‌ی نیروگان مینوی و دیعه‌نهاد شده در تن مردمان و کارگزاران زمینی آن نیروگان مینوی و کردوکار آن نیروهاست. مردم، کارگزاران زمینی ستودگان پاک آسمانی، یعنی ایزدان همیار خداوند در کار آفرینش اند. پس شایسته است ستودگان پاک مینوی با حلول در تن مردم تنابندگان را سرپرستی کنند. نیروهای مینوی در هیئت چهار نیرو در زمین به آشکاری می‌رسند: روان، جان، فروهر و نیروی خودآگاهی (=قوه‌ی اشعار به نفس).

۲۱۸

سخنورزی و تعریف این روایت از دانشواژه‌ی پهلوی «آخو / axw» نظر ما را درباره‌ی معنای روشن واژه‌ی درنظر زورآور می‌کند. در نظر ما، معنی هنجارین و درست این دانشواژه‌ی پهلوی، یعنی آخو، «پرتوای از جان اهورایی» است. یکی از معناهای «آخو»، «نیروی زیستی» است. سخن‌پردازی این روایت دنباله‌گیری و بلکه رساترساننده‌ی سخن‌پردازی روایت صد و بیست و سوم درباره‌ی چهار نیروی مینوی پیشگفته است. بد نیست خواننده‌ی پژوهنده بحث و سخن این روایت را با روایت کرده‌ی صد و بیست و سوم برسنجد.

نکته‌ی رویکردنی در این روایت، همانندسازی تن و روان است با اسب و سوارکار به پیروی از همانندسازی‌های فرزندگان پیشا-سقراطی.

این روایت، بویژه سه بند پایانی آن، از نظر اسکاتولوژی (= eschatology / فرجام‌شناسی / آخرت‌شناسی) دین مزدایی نیز پژوهیدنی است.

سخنورزی کرده‌ی دویست و نوزده درباره‌ی وحی، یا بنا به ترجمه‌ی ما، رازآشکاری «ستوت یسن» است.

۲۱۹

چند هات از هات‌های ۷۲ گانه‌ی «گاهانیک» را ستوت یسن نامیده‌اند.

بند نخست روایت چنین آغاز می‌شود:

شیوه‌ی مردم برای از آن خویش کردن رازگشایی‌های (=وحی) فرازین «ستوت یسن»، آنگونه که از آگاهی‌های دین بهی بدست می‌آید، خودشناسی و

خود دوستی است؛ که از بنیاد، شناخت و دوست داشتنِ روانِ خویش است.

پس از این، نویسنده، پی آمدهای دوستی با روان را تا نگسستن از خویشتنِ خداییِ خویش و، فرازینگی‌های این سَری و آن سَریِ مردمان را یک‌به‌یک برمی‌شمرد.

سخن‌پردازیِ کرده‌ی دویست و بیستم درباره‌ی نبردِ خَرَد و وَرَن (=کامه‌پرستی / تلون / رنگ‌برنگ‌شدن) در اندرونِ مردمی‌زادگان است.

۲۲۰

اگر خَرَدُ تنِ مردم را پیشوایی کند، این پیشوایی همه سود خواهد بود؛ اگر وَرَن / کامه‌پرستی رهبری کند سرتاپا زیان خواهد بود. در این روایت، بس گزیده‌وار، پی آمدهای هر دو گونه رهبری نیز به میان آمده است.

۲۲۱

سخن‌کرده‌ی دویست و بیست و یکم بر سرِ درازی و کوتاهیِ زمان است. و نیز اینکه، زمانِ بی‌کرانه تا کی کرانمند شده است. اما این روایت (=کرده‌ی ۲۲۱) با همه‌ی کوتاهی‌اش، بحثیِ زمان‌شناسانه را به میان می‌نهد که نمونه‌ی آن را در نوشتارگانِ فرزانه‌ی لایب‌نیتش می‌یابیم که بنا بر آن، دیرندیِ زمانْ برآمدِ دستگاهِ اندیشگانیِ ما نیز هست.

۲۲۲

سخنورزیِ کرده‌ی دویست و بیست و دوم دربرگیرنده‌ی هفت جُستار درباره‌ی مردم است. از جمله اینکه: ذاتِ مردم چي ست، برای چه ساخته و آفریده شده‌اند، ذاتِ مردم در چه چیزی فرودمی‌آید، این ذات از سويِ چه کسی فروفرستاده شده است، ذاتِ مردم پس از وانهادنِ تن به کجا می‌رود، این ذات سويِ چه کسی باز می‌گردد، و، زاد و نهاد یا همان ذاتِ مردم در پایانِ جهان به چگونه سامانی می‌رسد. در پایانِ روایت، نویسنده می‌گوید: در جهانِ آخرت، حتی تن‌پوشِ گیتیاییِ مردم نیز در سامانیِ پاک و ناب و تهی از پتیاره سامان‌دهی می‌شود. انسان‌شناسیِ این روایت، از بنیاد با انسان‌شناسیِ دین‌هایِ سامیِ دیگرسانی دارد؛ که پژوهیدنی است.

۲۲۳

سخنورزیِ کرده‌ی دویست و بیست و سوم درباره‌ی پیش‌بایست‌های (=شرایط) گزینشِ سالار در هر یک از پایگان‌های چهارگانه‌ی مردُمیک است.

نویسنده، در سرنامهِیِ روایت پایبند می‌شود که سنجه‌هایِ گزینشِ سالار در هر طبقه، برای سالاری در همان طبقه‌یِ مردمانه را برشمرد.

نخستین و زیربنیادی‌ترین همه‌ی سنجه‌ها، یعنی زیربنیادی‌ترین سنجه‌یِ گزینشِ هر چهار طبقه‌یِ مردُمیک از مجتهدِ اعلم گرفته تا سالارِ کشاورزان، سنجه‌یِ «خَرَد» است.

در کتاب سوم دین کرد بیش از پانصد بار، «خرد»، «خردورزی»، «خردپژوهی»، «خردشکیمی»، «خردپسندی»، «خردسالاری» و مانند این‌ها سخت سفارش شده است.

حتی ارزش بی‌پایان دین مزدایی و استواری پی‌وپایه‌ی آن نهاده‌شده بر خردورزی است؛ تا بدانجا که هر آیین «خردگریزی» دشمن دین مزدایی تلقی می‌شود. در این روایت نیز چنین است. در این روایت (=کرده‌ی ۲۲۳)، «خرد» سرآمد همه‌ی هنرهای نهادی (=فضایل) است. پس از آن، دو سنجه‌ی فراگیر دیگر برای هر چهار پایگان مردمیک برشمرده می‌شود. پس از آن، پنج سنجه‌ی دیگر نوشته می‌آید که ویژه‌ی گزینش سالار دین سالاران برای سرپرستی بر طبقه‌ی آسرونان است.

در گزینش سالار طبقه‌ی کشاورزان برای سرپرستی بر کشاورزان، افزون بر آن هشت سنجه‌ی گزینش آسرونان، سالار کشاورزان می‌باید دارای دو سرشت‌نشان دیگر یا دو هنر اخلاقی دیگر باشد تا بتوان وی را به سالاری کشاورزان برگزید.

در گزینش سالار آرتشتاران، افزون بر آن سرشت‌نشان‌های ده‌گانه و پیشگفته، سالار آرتشتاران می‌باید دارای سه سرشت‌نشان دیگر نیز باشد تا بتوان وی را در جایگاه سالار آرتشتاران (=آرتشبد) برگزید.

از آن میان، داشتن پیکری تنومند، داشتن بیش‌ترین نیروی تنانی، و، دلیری است. سخنورزی کرده‌ی دویست و بیست و چهارم درباره‌ی سپاس‌گفتن اورمزد است به یوبه‌ی پاداشی که به کرفه‌های مردمان می‌دهد و راستداشت بی‌ستمی‌اش در پادافره‌گناه مردمان. نویسنده‌ی روایت، با سخن زیر، گزارش خود را می‌آغازد:

جان «اهورایی سرشت» مردم بهره‌مند از ویرایشی خداگونه است. بودوباش سه سرواژه‌ی اوستایی در این روایت پژوهش‌نوشتارشناسیک و معنی‌شناسیکِ روایت را جدی‌تر می‌کند. دین‌واژه‌های «هو-آ-داسر»، «آ-داسر»، و، «پیداگ-آ-داسر». این سه واژه‌ی اوستایی، سه دهشانه یا سه پیام‌آور اهورایی‌اند که جان و تن مردم را سویی کرفه‌کاری گرایان می‌کنند.

در میانه‌ی روایت، نویسنده چم‌ورزی (=استدلال) خود را برای سپاس‌گویی از ایزد در زمینه‌ی پاداش کرفه به میان می‌نهد.

سه نیروی دیگر نیز هستند که جان و تن مردمان را سویی گناه فرازمی‌برند و از کرفه باز می‌دارند.

در پایانِ روایت، از شیوه‌ی خُرده‌سنجی نویسنده بر دسته‌ای از کیشداران درمی‌یابیم که سه نیروی گرایان‌کننده‌ی مردم سویِ گناه، فرارسیده از دیوان است. دسته‌ای از کیشداران هستند که سه نیروی گناه‌آور را نیز دَهشانه‌ای ایزدی می‌انگارند. نویسنده در عبارتِ پایانیِ روایت، پاسخِ کیشدارانِ نامبرده و پی‌آمدِ ناراستِ باورهای آنان را نشان می‌دهد. سخنِ کرده‌ی دویست و بیست و پنجم دربرگیرنده‌ی پنج جُستار در زمینه‌ی دین و نسبتِ مردمیان با آن است.

۲۲۵

سخن، نخست، درباره‌ی کسی است که دین در وجودِ وی ماندگار است. نویسنده در بندِ نخستِ روایت، بالاترین مرزِ دینداری و باورمندی را با حسرت‌وارترین تب‌وتابِ مردمیان در برابرِ کنیزِ خوبِ چشمِ پیکرینِ بالابلندِ شنگِ کله‌دارِ همانسته‌می‌کند و برابر می‌نهد.

دین، اگر در نظرِ مردِ خدا، همانندِ نیکوپیکرترینِ کنیزانِ شوخِ چشمِ خمارِ مهوشِ آید، چنین کسی با چنین نگاهی به دین، همان کسی است که دین در هستانِ او ماندگار است. از بسِ بازگویی و تکرار، دیگر نباید شگفتزده شد که دینِ مزدایی نیز فراترین مرزِ باور را با بالاخمانیدنِ همه‌ی مردمان در برابرِ حورِی‌وشِ شوخِ خُرامنده برابر نهد. پس از این، مهر و دُوشارم به دین با خرمایِ تربیت‌شده با آبِ خوشگوار و مانندِ این نیز همانند نهاده می‌شود. سپس، درباره‌ی «کسی که دین را با پرس‌وجو می‌یابد»، و «کسی که بی‌پرس‌وجو، دین، خودبه‌خود بدو روی می‌کند»، و «کسی که دین را به کمکِ آگاهی و دانش به دست می‌آورد»، و در پایان، از «کسی که از دین روی برگرفته است و دین برایِ وی بیگانه است» نیز سخن می‌رود.

کسی که به هیچ دینی پایبند نیست همان «سوفیست» و «دَه‌ری» است. نویسندگانِ دین‌کرد و دیگر رازپژوهان و دین‌جویانِ سپسین نیز همیشه «دَه‌ری» و «سوفیست» را یکی دانسته و برابر گرفته‌اند.

۲۲۶

سخنورزیِ کرده‌ی دویست و بیست و ششم درباره‌ی بایستمندیِ فضایل و نابایستمندیِ رذائل در نهادِ مردم است.

چه چیزیِ ارزانیِ همگان است؟ همانی که در همان دم رسیدنِ هست‌وبودِ آن آشکارا بایستمند است.

چه چیزی در همان دم رسیدن بایستمند است؟ همانی که جهان آفرین بود آن را برای هر کس واجب دارد و آن، هنرهای نهادی (=فضایل) است؛ که به کاراندازندهی خردِ مردمان نیز هست.

چه چیزی برای مردم نابایستمند است؟ همانی که جهان آفرین بود و باش آن را در تن و جانِ مردم بایستمند نمی داند و نمی خواهد و آن، رنگ برنگ گشتن (=تلون) تباهنده است.

نویسندهی روایت در اینجا نیز زمانکی می یابد تا ایراد اعتقادی دسته ای از کیشداران را برملا کند. دسته ای از کیشداران بر این باور اند که تلون خواهی تباهنده را نیز ایزد برای آزمودن مردم در هستان آنان نهاده است.

در سرتاسر دین کرد، نبرد میان خرد و کامه پرستی (=وَرَن / تلون خواهی)، یکی دیگر از پیکرینگی های نبرد گیلهانی اهورا و اهریمن است، که، در تن مردمان دنبال می شود.

سخن پردازی کرده ی دویست و بیست و هفتم درباره ی بُن واژه و نیز، بُن و گوهر به دینی و بددینی است.

کرده ی دویست و بیست و هفتم سه بخش است.

در بخش نخست، سرواژه ی به دینی، و، سرواژه ی بددینی شناخته می گردد. به دینی قرار ابدی جهان آفرین برای تنابندگان است.

بحث که به بددینی می رسد نوشتار پهلوی دچار تاریکی می شود.

آنگونه که ما دریافته ایم، بددینان بر این باور اند که جهان آفرین خاستگاه وجود بددینی در جهان نیز هست. بخش دوم، گزارشی درباره ی جمشید جم است. جم در برابر داد دین فرمانبردار بود و در پیمان خود با اورمزد استوارمنش. و نیز ایزد را بسان مطلق تهی از هر پتیارگی می دانست.

دیوان ایزد را در جایگاه بُن و گوهر بدی نیز می شناساندند. و می کوشیدند نگرگاه دیوی خود را میان برزنیان و زبون گرفتگان پخش کنند. نگرگاهی که افراط و تفریط را در برابر میانه روی دین بهی می نهاد. انجمنی برپا می شود که جم از یکسو و دیوان از سوی دیگر در آن نشسته اند.

بحث انجمن بر سر فروزه های ایزد است. جم در پایان انجمن درستی گفتارهای یزدان پسندانه ی خود را استوار می دارد. و خود بر آن پیمان می رود.

دیوان ولی با فریبکاری خیم و خوی ضحاک را به تباهی می کشانند و وی آوازه پادآیین دیوی می شود و افراط و تفریط را در پیکر دین یهودی سامان می دهد و کتابی به نام پنج در (=اسفار پنج گانه) تدوین می کند و شهر اورشلیم را بُن گاه آن پادآیین قرار می دهد.

این مرده‌ریگی دینی از ضحاک به ابراهیم، و از ابراهیم به موسی و از موسی به شاگردانش می‌رسد. این پاژآیین دیوی در کالبد دین یهودی به ایرانشهر گزندمی‌رساند. دین مزدایی و شهریاری ایرانی فرودمی‌گیرد. همه‌گونه بدی در جهان درمی‌گسترد.

نویسنده‌ی روایت در بند پایانی هشدار می‌دهد: «تا آن زمان که این بنیاد پتیاره‌ساز در این بوم‌وبر ریشه‌دارد، آتش همان آتش است و کاسه همان کاسه». مگر اینکه خواست و فرمان جهان‌آفرین در این سرزمین به‌پیدایی‌رسد.

سخن کرده‌ی دویست و بیست و هشتم درباره‌ی مردم سودمند فراخگر گیهان و مردم زیان‌رسان تنگی‌آور بر گیهان است.

سنجه‌ی این دو دسته مردم نیز به کارگیری خرد است. به کارگیری خرد در پایان، جهان و همه‌گونه نیکی را به افزایش می‌رساند. آن دسته از مردم که نه از خرد بلکه از کامه‌های ورن‌آلود پیروی‌کنند جهان را به کاهش می‌کشانند.

در این روایت (= کرده‌ی ۲۲۸)، با همه‌ی کوتاهی‌اش، یکی از سرسخنان زیربنایی دین مزدایی فراگفته‌شده است:

«به کارگیری خرد، جدای از انجام جدی خویشکاری آفرینشی و مردمانه، هیچ سودی ندارد». بحث کرده‌ی دویست و بیست و نهم یکسره فرزانه‌ورانه است.

در این روایت درازآهنگ، سخن بر سر معنی و مفهوم «آزمایش»، و، آن هستومندی است که به آزمایش کردن نیازمند است.

بحث، رونمایی ارسطویی دارد؛ ولی رونمای ارسطویی بحث، مانند همیشه، برای استوارکرد درستی درونه‌ها و بُن‌باورهای دین مزدایی به کار می‌رود.

چندین ده نکته‌ی شایای فرزانه‌پژوهی در این روایت به چشم می‌آید. یکی اینکه تنها اورمزد جهان‌آفرین است که علم مطلق دارد و نیازمند پژوهش و آزمون نیست. هستومندان همه نیازمند آزمون‌اند. پس، هر نیازمند آزمونی یعنی هر آن هستومند.

آزمایش بر چیزی نهفته از دانش تعلق می‌گیرد؛ آنهم از راه نمادها و نشانه‌ها (= دَخْشَگ ئد نیشان). نمادها و نشانه‌هایی که برای آزمونگر آگاهی‌های تازه‌ای فراچنگ می‌آورد.

نکته‌ی شاینده در این روایت که نیز سرتاسر سخن‌گرد آن می‌چرخد، تکیه‌ی نویسنده بر سه بار آزمون هر کس یا هر چیزی است.

خواننده‌ی پژوهنده خواهد دید که در کرده‌ی صد و پنجاه و هفتم نیز آزمون پزشکی موفق یا ناموفق سه بار آزمودن وی است.

این، نشان از آن دارد که نویسندگان دین کرد برای «استقراء / گام‌برداری از خُرد به کلان» مرزی کمیّتی / چندی‌شناسانه قائل بوده‌اند.

در کارنامه‌ی وندیداد نیز بحث سه بار آزمودن هر چیزی بازگویی شده‌است. روی هم رفته درونه‌ی سخن روایت، گردِ مقوله‌ی شناخته‌ی «دال و مدلول» است؛ که بنیادِ استقراء دانسته شده‌است.

نویسندگان دین کرد با بحث دال و مدلول به خوبی آشنایی دارند. در روایت‌های گوناگون، هم از دلالت‌های خردبنیاد (=عقلی)، هم از دلالت‌های پیمان‌بنیاد (=وضع‌ی / قراردادی) و هم از دلالت‌های سرشت‌بنیاد (=طبعی) سخن می‌رود. راوی می‌نویسد: از میان کارهای این جهان، در بحث «آزمایش»، آزمایشِ شهریارِ و دین است که «خدایی بودن یا دیوی بودنِ آن شهریارِ و دین» با سه بار آزمایش در سرگذشت‌ها به آشکاری می‌رسد.

این همان آماجی است که نویسندگان از به میان نهادن بحثِ آزمایشِ سر آشکارگردانیدن آن را دارند.

شهریارِ نیک یک بار در شاه‌ی جم و جم‌تخمگان به آشکاری رسیده‌است. دودِ دیگر در نژادِ منوچهر و کیانیان و سدیگر در نژادِ ساسانیان نیک‌آفریده.

شهریارِ بد نیز در تبارِ ضحاک به آشکاری رسیده‌است. پادشاهیِ کاهنده‌ی آفرینش، اهریمن، برای رواجِ پادشاهیِ بد بدتخمگان نخست ضحاک را گزین کرد. پس از وی تبارِ شهریارِ بد به ابراهیم رسید.

با هر بار بازآراییِ پادشاهیِ بدتخمگان، دسته‌دسته افزون‌خواهی و کاستی‌کاری و بی‌داد و تباهی بر ایران زمین فروباریده‌است.

در بندِ پایانیِ روایت، نویسنده نتیجه می‌گیرد که همه‌ی چیزهای جهان، در روندِ هستی‌پذیری، از نظرِ نکویی و بدی، سه بار آزموده شده یا خواهند شد.

سخنورزی کرده‌ی دویست و سی‌ام درباره‌ی ویژگی و سرآمدبودنِ فردِ مزداییِ دین‌بردار است. راوی می‌نویسد: «زمزمه‌ی مَثَرهای دینِ مزدایی، ذاتی دینِ مزدایی است». سپس مدعی می‌شود هر نامی که بر چیزی نهاده شود، در نسبت با حقیقتِ درونیِ آن چیز، نامی سزاوار و بامُسمی است. که همان سخنورزیِ هم‌اندازگی و تطابقِ ذات و نام است. معنایی همانندِ با «الاسماءُ تُنزلُ مِنْ

السماء». پس، مرد و زن «دینبردار» دین مزدایی نیز شایسته‌ی این نام‌اند.

به دیگر سخن، کسی که از پیش زاد و نهادی شایسته دارد، شایسته‌ی اطلاق این نام می‌شود. سخنورزی کرده‌ی دویست و سی و یکم سخنی تکراری درباره‌ی خردپذیر بودن پاداش ثواب و پادافره گناه است. نسبت و همانندی پیشا-سقراطی اسب و سوارکار برای تن و روان دوباره فراگفته می‌شود. اگر کسی اسب شاه را به‌خوبی برای سواری آماده کند پذیرای پاداش است. اگر کسی نتواند اسب شاه را به‌خوبی برای سواری آماده کند شایسته‌ی کیفر است. اگر روان مینوآشیان نیز نتواند تن زمینی خود را که برای سواری در جهان مادی به وی داده‌اند درست و رسا بپرورد، سزاوار کیفر خواهد شد.

۲۳۱

سخن کرده‌ی دویست و سی و دوم درباره‌ی آن مردمانی است که در زمینه‌ی فره‌ی یزدانی نیک‌نشان‌ترین‌اند، و، آن دسته از مردم که در زمینه‌ی شوربختی پُرنشان‌ترین‌اند. بحث روایت با گزاره‌ای آغاز می‌شود که به گمان ما از بحث‌های زیربنایی دبستان راز (=عرفان) دین مزدایی است. و آن، یکی دانسته شدن فره‌ی یزدانی با حس و وظیفه‌شناسی است. هر هستومندی، جاندار و بی‌جان، آسمانی و زمینی، هوشنده و بی‌هوش، رونده و چرنده، مینوی و گیتیایی، در دستگاه آفرینش برای انجام کاری و یژستگی (=تخصیص) یافته است. این تخصیص و آن نیروی انجام خویشکاری خدانهاده، همان فره‌ی یزدانی است. نویسندگان دین کرد، پی‌درپی، بر این نکته انگشت سخن می‌نهند که: «خویشکاری همان فره‌ی یزدانی است؛ فره‌ی یزدانی همان خویشکاری است».

۲۳۲

ایزدان همیار خداوند در کار آفرینش (=ملائکه‌ی مقرب)، در زمینه‌ی انجام خویشکاری‌های اهوراپسند از همه‌ی دیگر هستی‌داران کوشاتر‌اند؛ از این روی، اگر مردمی زادگان در انجام خویشکاری‌های آفرینشی خود بکوشند، از نظر همسانی با ستودگان پاک مینوی برابر نهاده می‌شوند. پس از این، نویسنده‌ی روایت نشان می‌دهد که دوری کاهلانه از خویشکاری ما را هر چه بیش‌تر به دیوان‌مانندتر و نزدیک‌تر می‌کند؛ و، پادفره‌ی (=ضد فره‌ی) دیوی که همان شوربختی است، در آنان افزایش می‌یابد.

نویسنده، معنای پذیرای نظر خود را با واژه‌ی پهلوی «دش-فرگ» برمی‌گوید.

برابر گمان و بازشناخت ما، واژه‌ی درنظر، متضاد واژه‌ی پهلوی «خوَرَه» است.

سخن کرده‌ی دویست و سی و سوم درباره‌ی آگاهی‌ها، و البته باریکانه‌تر، آگاهی‌های نمایی

۲۳۳

(=ظاهری) است که دیگر دین‌ها درباره‌ی امور پیدا و پنهان جهان فرامی‌گویند.

دلاهنگ نویسنده از همان بند نخست روایت آشکارمی‌شود. برای مرد دادورِ راست گفتار، گواهی‌ها و آگاهی‌های شخص دروغگو با گواهی‌ها و آگاهی‌های شخصِ راست گویِ خردگرا برابر نیست. پس، گفته‌ها و گواهی‌نمایی‌های آن دینِ دروغ درباره‌ی امور پیدا و پنهان جهان نیز با گفته‌ها و گواهی‌های «دینِ استوار بر خرد و نهاده بر راستی» نیز همسنگ و همتراز نیست.

سخن کرده‌ی دویست و سی و چهارم درباره‌ی مرز میان کار و ناکار است.

کار یعنی کرفه (=ثواب)؛ ناکار یعنی گناه.

هر کدام دو دسته‌اند: برخی کرفه‌ها به خویشتن خویش کرفه‌اند و برخی برابرِ بازشناختِ دستگاهِ دادگستری. گناه نیز به همین شیوه دو گونه است.

سخن کرده‌ی دویست و سی و پنجم درباره‌ی اندرون و بیرونِ تنِ مردمی‌زادگان، و، درباره‌ی بویناکی و گندبوییِ جانِ آنان است.

خوش‌بوییِ اندرونیِ تنِ مردم‌زادگان سرشتین است؛ گندناکیِ آن از سویِ دیوِ آز است.

خوش‌بویی‌هایِ برونی نیز از هر آن گیاهِ خوش‌بویِ برمی‌آید؛ گندناکیِ برونی از مردار و ریمنی‌ای است که پی‌آمدِ آمیختگیِ گندآورِ اهریمن با جهان است. خوش‌بویی و گندناکی، از بنیاد، برآمده از وَهْمَن و اکومن است. در پایانِ روایت، نویسنده آیه‌ای از یسنا، هاتِ سی و پنجم را به همراهِ گزارشِ پهلویِ آن برمی‌نویسد.

سخنِ پردازیِ کرده‌ی دویست و سی و ششم درباره‌ی به‌ترینی و بدترینیِ شهریاران است.

به‌ترین شهریارانِ آنانی‌اند که زائی‌فرمایی‌شان نهاده بر مهرورزی و، نیک آرمنده گردانیدنِ مردم است. بدترین شهریارانِ آنانی‌اند که فرمانفرمایی‌شان نهاده‌شده بر بدمهری و اسکانِ نابه‌جای و نادرستِ مردم باشد. در دنباله، نویسنده، چهار سخنواره‌ی «مهرورزیدن»، «به‌درستی آرمنده گردانیدن»، «بدمهری»، و، «اسکانِ نابه‌نجار و نادرست» را تعریف می‌کند.

سخنِ کرده‌ی دویست و سی و هفتم درباره‌ی وامِ مردمان به آفریدگار است به سببِ رستگاری و شرایطِ رستگاری‌ای که آفریدگار به آنان ارزانی داشته است.

نوشتارِ پهلویِ این روایت (=کرده‌ی ۲۳۷) با زبانی بسیار پیچیده و تاریک‌نما نوشته شده است؛ از این رو، جز از گزارشِ سرنامهِی روایت و بندِ پایانیِ آن، به درستیِ گزارشِ خود امیدوار نیستیم. آنچه تاکنون از این روایت دریافته‌ایم این است:

انسانِ شرافتمند، هرگونه مهر و دُوشارمِ دیگران را نسبت به خود پاسخِ درخور می‌دهد و به‌کردار نیز مهر و دُوشارمِ دیگران را به‌منزله‌ی دینی بر گردنِ خود درنظر می‌آورد و به‌موقع جبران می‌کند. پس، پاسخِ مهر و دُوشارمِ جهان‌آفرین از سویِ مردمیانِ نژاده و شریف نیز می‌باید چونان وامي بر گردنِ آنان تلقی شود؛ خداوند نیز سپاس‌گویی و لطف و محبت (=مهر و دُوشارم) تنابندگان را به به‌ترین شیوه‌ای که آن شیوه هم‌ارزِ خداوندی خداست، پاسخ می‌دهد. به واقع نیز دهشانه‌های یزدانی بروبارِ کردارهای ستایش‌ورانه‌ی [=ستایش‌ورانه‌ی] خودِ بندگان است که ارزانی آن می‌شوند.

نمایِ برونیِ روایت در بسترِ سخنِ پهلوی، از نظرِ زبان و بیان، به‌گونه‌ای تنسيق شده‌است که خواننده گمان می‌کند این خداوند است که می‌باید وامدارِ سپاس‌گویی‌ها و شکرگزاری‌های بندگانِ خود باشد. و این معنایِ آشفته از باورهایِ هیچ دینی و آیینی برآهنجیده نمی‌شود. با پیشِ رو داشتنِ بنایِ اعتقادیِ دینِ مزدایی، برایِ ما شکی نمی‌ماند که روایتِ دستکاری‌شده و آسیب‌دیده‌است.

سخنِ کرده‌ی دویست و سی و هشتم درباره‌ی چارچوبِ به‌دینی و بددینی، و، به‌دینِ فرودین و میانین و فرازین است.

چارچوبِ به‌دینی گرایشِ خواستِ مردم به ذاتِ دینِ بهی است؛ چارچوبِ بددینی نبودِ گرایشِ بددین به ذاتِ دینِ بهی است.

به‌دینی هستیِ دین را هستی‌ایِ خدایی می‌نگرد؛ بددینی برایِ دین، هستی‌ایِ خدایی قائل نیست. در به‌دینی پرتوهایِ اهوراییِ جان از راهی مینوی به اندیشه‌گاهِ مردم می‌رسد. بددینی این راه را بسته می‌انگارد. پس از بحثِ چارچوبِ به‌دینی و بددینی، نویسنده هواخواهانِ به‌دینی را بر سه دسته می‌داند: به‌دینِ فرودین، میانین و فرازین. و یک‌به‌یک این سه گونِ به‌دین را تعریف می‌کند.

در کرده‌ی دویست و سی و نهم، پشتِ سرهم با دو سرنام (تتر) از دو روایت روبه‌رو می‌شویم؛ و بی‌درنگ گزارشِ سرنام‌هایِ دوم نوشته‌آمده‌است. روشن است که نوشتارِ توضیحیِ سرنام‌هایِ نخست بر جای نیست و از دست‌رفته‌است.

استادانِ زبان و ادبِ پهلوی بر این باوراند که کرده‌ی نهمِ پیکارنامه‌ی «شکند گمانیک ویزار» همین کرده‌ی دویست و سی و نهمِ دین‌کرد است. نویسنده‌ی پیکارنامه‌ی پیشگفته، در کرده‌ی نهمِ کتابِ خود، بی‌هیچ دخل و تصرفی نوشتارِ دین‌کرد را بازگویی می‌کند.

نهادمانِ کتابِ شکندگمانیک و نهادمانِ این روایتِ کتابِ سوم نشان می‌دهد که این روایت دینِ کرد، زمانِ تَرابری و هنگامِ نوشتن در شکندگمانیک، حتی بازنویسی هم نشده است؛ بلکه کرده‌ی درنظر یکجا قیچی شده و به پیکارنامه‌ی شکندگمانیک تَرابُرده شده است. رونویس‌کنندگانِ خداپیامرز دینِ کرد چندین بار با قیچی به جانِ دینِ کرد افتاده‌اند؛ ولی روایت‌ها را در همین کتاب جابه‌جا کرده‌اند. این بار کارِ قیچی و تَرابری به کتابی دیگر کشیده شده است. دانسته نیست که چرا نویسنده‌ی شکندگمانیک (=مردانِ فرخ پسرِ اورمزدِ داد) رنجِ بازنویسی را بر خود هموار نکرده است.

دومناش، مترجمِ فرانسویِ کتابِ سوم، برای نگه‌داشتِ یکدستیِ شماره‌گذاری‌هایِ خود با گزارشِ سنجانا، روایتِ نخستین را با شماره‌ی دویست و سی و نه (الف)، و، روایتِ دومین را با رقمِ دویست و سی و نه (ب) نشان داده است.

۲۳۹ بحثِ کرده‌ی دویست و سی و نهم (الف) درباره‌ی هستی‌داشتنِ همستیزنده‌ی آفریدگان، و،
(الف) درباره‌ی پیشین‌بودگیِ آن به نسبتِ دیگرِ آفریدگان است.

از آنجا که بُنِ نوشتِ پهلویِ بخشِ بزرگی از پیکارنامه‌ی «شکندگمانیک و یزار» از دست رفته است، و از آنجا که روایتِ پهلویِ دینِ کرد (= کرده‌ی ۲۳۹ الف) هم در میانِ از دست رفته‌ها بوده است، و از آنجا که گزارشِ سانسکریتی و پازندِ پیکارنامه‌ی درنظرِ امروز در دست است، گزارشِ سانسکریتی و نوشتارِ پازندِ این روایتِ دینِ کرد امروزه برجای است.

در گزارشِ سانسکریتی، بندها شماره خورده‌اند. شماره‌ی بندها از یک تا چهل و پنج است. چهار بندِ آغازین درباره‌ی اقتباس از دینِ کرد است. از آذربادِ یاوندانِ والاتبار، در جایگاهِ کسی یاد می‌شود که کارنده‌ی بذَرِ دینِ کرد است اما نه نویسنده‌ی آن. مردانِ فرخ، آذرفَرزَن بَغِ فرخ‌زادان را نخستین تدوین‌گرِ دینِ کرد می‌شناساند.

چنین می‌نماید که استوارداشتِ درست‌ی این گزاره که بنا بر آن، بُن و گوهرِ ستیزنده با آفریدگان، هستیِ ویژه و بخوداستوار دارد، از اندرونی‌ترین اندرونِ مردمی‌زادگان تا بیرونی‌ترینِ آن، نمودی آشکار، قطعی و مسلم است. برای نمونه: هستی‌داشتنِ فضایل و رذائل؛ هستی‌داشتنِ آفریننده و ویرانگر؛ هستی‌داشتنِ گرما و سرما، نموری و خشکی؛ تاریکی و روشنایی؛ گندناکی و خوشبویی؛ زهر و پادزهر و، چهارپایانِ سودمند و درندگان.

فراتر از جهانِ مادی، هستی‌داشتنِ اخترانِ بد و اخترانِ بخشنده‌ی بخت.
و، ستیزشِ دیوان و ایزدان که فراتر از مرزِ دیدن و انگاردن (=تصور) است.

آفرینشِ آفریدگانِ کردوکاریِ بایستمندانه است و آفریدگان، برایِ زندگی و نبردِ زیناوند به (=مجهز به) ابزارِ بایسته‌اند.

آفریننده‌یِ نیکی‌ها، در کارِ آفرینش نمی‌تواند بی‌بهره از آگاهی یا بی‌بهره از انگیزه یا بی‌بهره از سود باشد. و اینکه همه‌یِ آفریدگان، هر کدام زیناوند به ابزاری اند که چاره‌سازِ آنان در برابرِ تباهیِ دشمنِ ستیزنده است، خود، گواهیِ استوار است بر اینکه جهانِ سودمند، کارنشانِ سازنده‌ایِ سودرسان را بر پیشانیِ خود دارد.

فراتر از بندِ سی و شش، نویسنده می‌کوشد پیشینگیِ هست‌و‌بودِ ستیزنده‌یِ ویرانگر را در سنجشِ با زمانِ آفرینشِ آفریده‌هایِ نیکِ استوار کند.

چرا آفریده‌ها سودمند آفریده شده‌اند؟ چون به انگیزه‌یِ برآوردِ نیازی از پیش سودمند شده‌اند. این نیاز، پیشاپیش، بازبسته‌یِ جبران و زُدایشِ شتابِ تنگ‌کننده و دردآورِ اهریمن بر آفرینش است. پس، روشن است که سازواره و اندامه‌یِ تنابندگانِ کمکی است به آنان برایِ ایستادگی در برابرِ دشمنِ آفرینش. و این مطابق است با همه‌دانی و همه‌توانیِ دانشِ پیشین‌بنیادِ جهان‌آفرین. ژرف‌نگری در کارِ آفرینش نشان از آن دارد که با نبردی سازمان‌یافته و تنابندگانیِ پروریده برایِ این نبرد روبه‌رو هستیم. چه، پرورشیِ سِرْشُتُورانه (=غریزی) و چه پرورشیِ دانش‌ورانه.

فرجام‌شناسیِ بُن‌انگیزها (=عللِ غایی) در این گزارش سرتاسر ارسطویی است.

بحثِ کرده‌یِ دویست و سی و نه (ب) درباره‌یِ موهبت و آفرینشِ بخشش‌گونه‌یِ خداوند است. نویسنده‌یِ روایت، معنایِ پذیرایِ نظرِ خود را از مفهومِ موهبت، با دین‌واژه‌یِ پهلویِ «یان» فرامی‌گوید.

۲۳۹

(ب)

چه هنگامی می‌توانیم از جهان‌آفرین درخواستِ موهبت (=یان) کنیم؟ آن زمان که ژرفانه و پاک و ناب و ویژه بدو دل بسپریم و برابرِ خواستِ او رفتار کنیم.

یزدان از ما کرفه‌کاری می‌خواهد. پاسخِ کرفه‌کاریِ مردمِ پیشاپیشِ اعطایِ خِرَدِ و همنانه است. حتی شهریارِ یزدانِ خُو نیز هر چه بیش‌تر کرفه‌کاری کند به همان اندازه از موهبتِ خدایی بهره‌ور خواهد شد. رفتارِ دیوپرستانه، پادفره‌یِ دیویِ نصیب می‌برد؛ چونان ضحاک.

پاسخِ دیوان به گنه‌ورزیِ بندگان، شهوتِ اکومنانه است.

در پایانِ روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا دسته‌ای از کیشداران را به نقد کشد که چرا مدعی شده‌اند: «غارتگری و چپاول و، فرجامِ تباهِ برخیِ ستمکامگان در جهان نیز بخشی از طرحِ

آفرینشی و تقدیری خداوند است».

۲۴۰

در کرده‌ی دویست و چهلّم با یکی از بحث‌های ایپستمولوژیک (=شناخت‌شناسیک) دین کرد روبه‌رو می‌شویم.

سخن بر سر جداسانی آگاهی خردبنیاد (=تعقلی) از آگاهی شنیداری (=سماعی) است. گمان و بازشناخت ما این است که بافت سخن بند نخست روایت سخت آسیب‌دیده است. کوشیده‌ایم بخش آسیب‌دیده و ازدست‌رفته را در سنجش با روند سخن، هر چند گمان‌ورانه، بازسازی کنیم. ترجمه‌ی خود را البته برابر نوشتار بازسازی‌شده آغاز کرده و به انجام رسانده‌ایم. مردم، از نظر بنیادهای باورشناسیک بر دو دسته‌اند: یک دسته آنانی که در کافت و واکافت و آناکاو دیده‌ها و شنیده‌ها و پرماسیدنی‌ها آهنگ آناکاو خردورزان را دارند. یک دسته‌ی دیگر آنانی اند که روی به شنیده‌ها می‌کنند.

خردورزان نیز دو دسته‌اند: آنانی که در خردورزی استوار اند و آنانی که در خردورزی استوارمنش و جدی نیستند.

نویسنده‌ی روایت همه‌ی دسته‌بندی‌ها و پیش‌گذارده‌ها و مقدمات پیشگفته را می‌چیند تا نشان‌دهد گرایش ناراست برخی مردم سوی برخی دین‌ها و آیین‌های ایرانی استوار بر خرد نیست و نهاده‌شده بر شنیده‌هاست.

بویژه آیینی ایرانی که مدعی است: «هم خیر و هم شر برآمد آفرینش بن و گوهر یزدانی است». سخنورزی کرده‌ی دویست و چهل و یگم درباره‌ی ستایش و پرستش جهان‌آفرین است.

۲۴۱

چند نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت، آن را نیازمند واری‌های جدی‌تر و روشن‌تری می‌کند. نویسنده، ستایش و پرستش را تنها ویژه‌ی جهان‌آفرین می‌داند. جهان‌آفرین، میثوی سرآمد همه‌ی میثوان است و همه‌آگاه و همه‌توان و همه‌خدای. دانایی و رادی و راستی، در بالاترین پایه، سرچشمه گرفته از او ست. پس، هر گونه سپاس‌گویی و یزش خداوند، خودبه‌خود سپاس و یزشی به فروزه‌های خداوند نیز هست. از این رو، اگر تنابنده‌ای دارای فروزه‌های اهورایی باشد، در هر یزشی، از سپاس‌گویی‌های ویژه‌ی خداوند نیز بهره‌مند می‌شود. ولی برخی کیشداران دیو را به‌جای ایزد یزش می‌کنند. چنین یزشی به خداوند نخواهد رسید.

نویسنده در پایان روایت دسته‌ای از کیشداران را به نقد می‌کشد که چرا از یک سو مدعی شده‌اند: «هیچ یک از آفریدگان نباید بر دیگری ستایش و یزش کند»، از سویی دیگر مدعی‌اند: «ایزد، در آغاز

۲۴۲

آفرینش، فرشتگان را واداشت تا بر پدرِ نخستینِ مردمی زادگان نماز برند». سخنِ کرده‌ی دویست و چهل و دوم، به کوتاهی، درباره‌ی سنجه‌ی دانا و داناتر و داناترین است. رویِ هم‌رفته، دانایی یعنی دوری از گناه. و داناترین کسی است که حتی به گناه نیز نمی‌اندیشد. نکته‌ی نغزِ این روایت، همانی است که گزارشگرِ کنونی از نیاندیشیدنِ به آن ناتوان است.

۲۴۳

سخنِ کرده‌ی دویست و چهل و سوم، از نگاهی دیگر، دسته‌بندیِ مردم است. در اینجا با دو جُستارِ مایه‌ی جداگانه روبه‌رو می‌شویم. نخست، سخن بر سرِ مردمِ آیینی، پایگانِ مردمِ آیینی، هستومندِ مردمِ نما، دیوِ آیینی، هستومندِ نیمه‌دیو و نیمه‌مردم، و، هستندگانِ پیدایِ گیتیایی است. دودِ دیگر، سخن بر سرِ بیش و کمیِ فضایل و رذایلِ نزدِ مردم، و، ستایش و نکوهشی که بر آن دو مترتب است می‌باشد.

برای نگه‌داشتِ یکدستی در شماره‌زنیِ روایت‌ها، روایتِ نخست را دویست و چهل و سه (الف) نام‌نهاد؛ و، روایتِ دوم را دویست و چهل و سه (ب) نام‌گذاردیم. نویسنده، در آغازِ روایت، دسته‌بندیِ خود را درباره‌ی مردم بر گفته‌ی یکی از شاهانِ فرزانه استوار می‌کند. مردمِ آیینی یعنی داشتنِ شش هنرِ نهادی؛ از قبیلِ خرد و خیمِ مردمانه و شرم و دیگرها. مردمِ نما کسی است که هیچ یک از شش هنرِ اخلاقیِ پذیرایِ نظرِ نویسنده را ندارد. دیوِ آیینی یعنی داشتنِ شش آهویِ نهادی؛ از قبیلِ ورن‌گرایی (= کامه‌پرستی / تلون‌خواهی) و فریبکاری و خشم‌گیری و دیگرها. نیمه‌مردمیِ نیمه‌دیو نیز آمیخته‌ای از هنرها و آهوگانِ نهادی باهم است.

بندِ پایانیِ روایت آشکارا نشان از آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن دارد. زیرا بی‌بازه و درنگی، بحث و فحصری آغاز می‌شود که یکسره درباره‌ی مردمِ آکنده از فضیلت یا آکنده از رذیلت است. این بحث، یا از آنِ روایتی جداگانه است که سر‌نامه و بندهایِ نخستینِ آن از میان‌رفته است، یا، آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن در میانه‌ی روایت به اندازه‌ای است که روند و یکپارچگیِ سخن را دچارِ اینچنین کاستی‌ای کرده است. به هر رو، بخشِ دومِ این روایت را با شماره‌ای هم‌ردیف نشان داده‌ایم. بحثِ بخشِ دومِ روایت، رویِ هم‌رفته درباره‌ی «مردمِ آکنده از هنرهایِ نهادی»، «مردمِ گم‌بار از هنرهایِ نهادی»، «مردمِ آکنده از آهوگانِ نهادی»، و، «مردمِ گم‌بار از آهوگانِ نهادی» است.

۲۴۴

سخنِ کرده‌ی دویست و چهل و چهارم درباره‌ی امکانِ بهبودِ جهان از بیماریِ بی‌عدالتی است.

نویسندگان دین کرد، در پیروی از ارسطو، رذایل و ضد ارزش‌ها را تنها رذیلت یا پا‌دارزش نمی‌انگارند؛ به چشم آنان، رذایل، نخست و بیش از هر چیز بیماری روانی‌اند. بی‌داد و بیدادگری نیز چنین است.

درمان بی‌داد «داد» است. که‌تران جهان بازپیوسته‌ی مه‌تران‌اند؛ مه‌تران نیز پله‌پله درپیوسته‌ی دادوری‌اند. راه درمان سرتاسرانه‌ی بی‌داد، گسترش سرتاسری داد است.

۲۴۵

سخن کرده‌ی دویست و چهل و پنج همچنان درباره‌ی آن کس نیک و آن کس بد است. در دو بخش روایت، نویسنده نخست سرشت‌نشان‌های آن کس نیک را برمی‌شمرد؛ که برجسته‌اش اینانند: همواره نیک بودن، داشتن تن سالم، فراچیرگی بر خویشتن خویش، روزی خود را خوارنشمردن، آشتی بودن با خانگیان و پردگیان و اندرونیان، که روی‌هم‌رفته فره‌ی یزدانی را درخشنده می‌دارد. سرشت‌نشان‌های آن کس بد باژگونه است.

۲۴۶

سخن کرده‌ی دویست و چهل و شش پی‌گرفت بحث دوینی بودن جهان است. نویسنده در سرنام‌های روایت برای چندمین بار بر این نکته انگشت سخن می‌نهد که: «اورمزد جهان‌آفرین را نسزد بُن‌انگیز (= علت) گناه و آشفته‌کاری‌های مردمان باشد».

همه‌ی پیش‌گذارده‌های (=مقدمات) نویسنده در این روایت برای آن است تا زمینه‌ی خُرده‌سنجی بر دسته‌ای از کیشداران را فراهم‌کند که چرا مدعی شده‌اند: «بُن‌انگیز (= علت) هر آن بی‌داد و هر آن روحیه‌ی کشت‌وکشتار و هر آن گناه از قبیل آز و ورن (=رنگ‌به‌رنگ‌شدن / تلون) و ننگ و کینه‌ورزی و شک را خود خداوند برای آزمایش بندگان در نهاد آنان گذارده‌است».

نخستین چم‌آوریِ نویسنده، مانند همیشه، استوار بر یک یا دو آرزوآغاز (=آکسیوم) است.

تنبندگان به یوبه‌ی همگوه‌ری، هر یکی دیگری را می‌پروراند و یاری می‌رساند.

پس، این اورمزد است که نیروی دانش‌خواهی، توان به‌دست‌آوری دانش، آرمان‌گرایی، خرد و گرایش به هنرهای نهادی را در اندرون مردم به‌ودیعه‌نهاده‌است. ستودگان پاک آسمانی (=ملائکه‌ی مقرب) نیز همیار مردمان‌اند. بدین معنا که پرتوای از میثوی ستودگان پیشگفته در دل و جان مردمان نیز هست. چنین جهان‌آفرینی را نسزد که آفریننده‌ی آز و ورن و دیگر بدی‌ها و همه‌ی آهوان اخلاقی باشد. چه اگر اینگونه بود، کتاب دین «دوری از کشت‌وکشتار و نفی بی‌داد و جدایی‌گرفتن از کینه‌کشی و دوری از همه‌ی آهوان نهادی» را آموزش نمی‌داد. کشت‌وکشتار و بی‌عدالتی، بی‌عدالتی

و جنگ و خونریزیِ اهریمنِ خواهانه را می‌زیانند. ولی بیم از بی‌دادِ نشانگرِ نابایستمندیِ هر چه بدی است.

۲۴۷

سخن‌ورزیِ کرده‌ی دویست و چهل و هفتم نیز بحثیِ اِپِستِمولوژیک است.
سخن بر سرِ خاستگاهِ استوارِ دانشِ ما مردمیانِ درباره‌ی چیزهاست.
برساختِشِ آگاهی و استواریِ آن در اندیشه‌گاه و خاستگاهِ آن و راستینگی (=حقیقت) چیزها و
برابرایست‌ها (=اعیان) ریشه در سه مایه و زمینه دارد: دانش، گِروِش، و، آزمایش.
دانش را پی‌بردن از برآمد به بُن‌انگیز (=معلول به علت) می‌شناساند.
گِروِش، همان باورآوردن به گفت‌وشنودِ دیگران است.
آزمایش، همان باره‌پذیری (=تکرازپذیری) روندها و پی‌درپی آمدنِ چیزهاست.
سرتاسرِ روایتِ ارسطویی است.

پژوهشِ ما در دینِ کرد نشان می‌دهد تدوین‌کنندگانِ دینِ کرد، مانندِ همتازانِ مسیحی و اسلامیِ خود، در آموزه‌هایِ ارسطوییِ پُر‌مایه‌ترینِ چَم‌ورزی‌هایِ خِرَد‌پذیر را برایِ استوارکردِ بُن‌باورهایِ خود یافته‌بوده‌اند.

۲۴۸

سخنِ کرده‌ی دویست و چهل و هشتم درباره‌ی ارجمندی و بی‌ارجیِ مردمان است.
ارجِ مردمان به اندازه‌ی دانش و نیرویِ فراهم‌آمده از آموخته‌هایِ شان است. که این نیز سه پله‌وپایه‌ی فرزاین و میانین و فرودین دارد.
آن کس که در زمینه‌ی دانش و پارسایی در فرودترینِ پله‌هاست، هیچ‌گاه از رهگذارِ این فرودترینی به هیچ ارجی نخواهد رسید؛ چه رسد به سرایِ سرود و نیایش (=گرودمان / انجمنِ امشاسپندی).

۲۴۹

سخنِ کرده‌ی دویست و چهل و نهم درباره‌ی شناخت‌نشانِ دانایی و نادانی است.
شاینده‌ترین شناخت‌نشان‌هایِ (=ممیزه‌ی) دانایی، این پنج هنرِ نهادیِ برترین‌اند:
آشتی‌خواهی، پایشِ زبان از بیهوده‌گویی، منشِ شادخواهانه، دوستی و رادمنشی.
اگر کسی پنج هنرِ نهادیِ برشمرده را به‌سزاواری با ماده‌ی دانش برآمیزد، به فرازترین جایگاهِ دانایی خواهد رسید. شناخت‌نشان‌هایِ نادانیِ بازگونه‌اند.

۲۵۰

بحثِ کرده‌ی دویست و پنجاهم درباره‌ی روشنایی و تاریکی، و، یک‌یکِ گونه‌هایِ آن است.
روشنایی بر دو گونه است: یکی برآمده از بیناییِ چشمِ سر؛ دیگری، برآمده از بیناییِ چشمِ جان.

دانش شنیداری و دانش و همنانه کارگزارانِ روشنایی برای گشایندگی چشم جان‌اند به یوبه‌ی دیدنِ حاقّ واقع چیزها.

تاریکی نیز بر دو گونه است: یکی آن تاریکی‌ای که راهبند «چشم جان» است تا جان پی به راستینگی مینوی چیزها نبرد؛ یکی دیگر تاریکی راهبند «چشم سر» است.

سخن کرده‌ی دویست و پنجاه و یکم درباره‌ی فرازینگی تَنِ پسین از بهشت، و، فرازینگی گیتی و جهان مادی هم بر تَنِ پسین و هم بر بهشت است.

این روایت، یکی از زیربنیادی‌ترین سنجه‌های جداسانی دین مزدایی را با دیگر کیش‌ها و آیین‌های گنوستیکی نشان می‌دهد.

چرا دین مزدایی تَنِ پسین، یعنی کالبد آن‌جهانی نوساخته‌ی جدانشونده‌ی بیمارنشونده‌ی پیری‌ناپذیر جاودانه‌ی نامیرا را از بهشت ویژه‌گانه‌تر و فرازین‌تر می‌داند؟

زیرا رامش پایان‌ناپذیر بهشت بروبار همین تَنِ پسین کنونی است؛ و، رسیدن به منش اهورایانه‌ی بهشتیان سویی هر آن جاودانگی و آکندگی از رامش از رهگذارِ فراروندِ ساخت‌پذیری تَنِ پسین فراهم‌شدنی است.

چرا گیتی از تَنِ پسین و بهشت فرازین‌تر است؟ از آن‌رو که رامش پایدارِ تَنِ پسین و بهشت بروبارِ سرکوبِ تازشِ اهریمن و برآمدِ کردوکارهای تنابندگانِ سخت‌کوش و رنج‌دیده و اهریمن‌زده در نبرد این‌جهانی و گیجانی است. نبردی که رزمگاه آن همین جهانِ خاکی بوده و هست.

این معنا در مرصادُ العبادِ نجم‌الدینِ رازی، بابِ سیم، پایانِ فصلِ اول نیز دنباله‌گیری شده است. خلاصه، اگر همصدا با دسته‌ای از کیشداران، گیتی و ماده و جهان مادی را خواربداریم، پی‌آمد آن این خواهد شد که بهشت و تَنِ پسین را خوارداشته‌ایم. نویسنده‌ی روایت، سخت بر این دسته از کیشداران خُرده‌می‌گیرد که چرا با «اعتقاد به جاودانگی دوزخ، ایزد را آفریننده‌ای در نظر آورده‌اند که خواهانِ رامشِ جاودانه‌ی آفریده‌های خود نیست».

بحث کرده‌ی دویست و پنجاه و دوم درباره‌ی برترین چاره برای رسیدن به جهانی تهی از سیج و گزند است به کمکِ بینشِ برین.

برترین چاره، بینشِ درست است. نمودارِ بینشِ درست دین مزدایی است. پس، اگر مردمان بینشِ برین را با بالاترین مرزِ کوشایی دانشمندان همراه کنند، آن آرزوی برترین را فراچنگ خواهند آورد.

بحث کرده‌ی دویست و پنجاه و سوم همچنان بحثی ایپستمولوژیک (=شناخت‌شناسانه) درباره‌ی دانشواژه‌های «دانا»، «دانایی»، «دانش»، و «دانستنی» است. دانا همان کسی است که دانایی در چشمِ سرِ وی نهاده شده‌است. دانایی هر آن چیزی است که در مردِ دانا هست. دانش یعنی هر آن ملازمه میانِ دانایی و دانا. دانستنی چیزی مشترک است میانِ دانا و دانایی و دانش. آیا نویسندهِ روایت در شناساندنِ چهار فرایافت (=مفهوم) پیشگفته دچارِ همانگویی (=توتولوژی) نشده‌است؟ ما خود چنین گمانی داریم.

پس از تعریفِ توتولوژیکِ چهار مفهوم، نویسندهِ دانایان را سه رسته درنظرمی‌آورد که اورمزدِ جهان‌آفرین در فرازینِ جایِ آن رسته‌هاست. در پایانِ روایت، نویسندهِ زمانکی می‌یابد تا دسته‌ای از کیشداران را نقد کند که چرا مدعی شده‌اند: «ایزد، در زمینه‌ی دانایی و خداوندگاری، به خویشتنِ خویش دانا و خداوندگار نیست».

هر چند برایِ ما (=گزارشگرِ کنونی) روشن و شناخته نیست که نویسندهِ روایت به کدام کیش و آیین نظر دارد.

بحثِ کرده‌ی دویست و پنجاه و چهارم درباره‌ی دانشمندیِ ذاتیِ سرشت و، سرشتمندیِ ذاتیِ دانش برایِ خودِ سرشت است.

سخنورزیِ این روایت (=کرده‌ی ۲۵۴) با همه‌ی کوتاهی‌اش بسیار جدی و پذیرایِ پژوهش است. گمان و بازشناختِ ما این است که با بحثِ «یادآوری / تذکار / Anamnesis» افلاطونی روبه‌رو هستیم.

ساختمانِ زبانیِ روایت بسی آسیب‌دیده‌است و افتادگیِ بافتِ سخن آشکار است.

کوشیده‌ایم نخست، روایت را بازسازیم و سپس گزارش کنیم.

نویسندهِ می‌کوشد نگرگاهِ به گمانِ ما، وام‌گرفته‌شده‌ی خود را در دو جمله فراگوید.

چَم‌وچرایِ دانشمندیِ ذاتیِ سرشت این است که، گاه‌به‌گاه، همین قوه‌ی سرشت، یادی را به

اندیشه‌گاه و به دستگاهِ اندیشه‌ورزی برمی‌نمایاند که نشان از بانگِ آغازین دارد.

چَم‌وچرایِ سرشتین بودنِ دانش در این است که آموخته‌هایِ دانش فقط بر دستگاهِ سرشتگانی

فرامی‌رسند و به یادِ قوه‌ی اندیشگانی می‌آیند؛ و اندامی دیگر این خویشکاری را بر گردن ندارد.

۲۵۵

اندوه‌مندانه، در این روایت (= کرده‌ی ۲۵۴) با همه‌ی کوتاهی‌اش، با چهار واژه‌ی خوانده‌نشده روبه‌رو شده‌ایم که هر ترجمه‌ای را با درجه‌ی بالایی از احتمال روبه‌رو می‌کند. سخن کرده‌ی دویست و پنجاه و پنجم درباره‌ی خاستگاه و نیز اندازه‌ی زورمندی نکوچشمی و بدچشمی، و، شیوه‌ی سودمندگردانیدن هر دو با کمک خرد است.

خاستگاه نکوچشمی ایزد و همن است؛ آن بدچشمی از سوی دیو اکومن است. زور نکوچشمی برای آن است تا چیزها را هنرورانه ببیند. این درست همان سویه و نگاهی است که شهرآیینی نوگرایی (= مدرنیست) امروزی از یاد برده است. نویسنده در دو بند پایانی روایت (= کرده‌ی ۲۵۵) می‌کوشد سودمندگردانیدن قوه‌ی بدبین بدچشمی، و، سودمندترگردانیدن قوه‌ی خودبین نکوچشمی را نشان دهد. ولی به این پرسش نمی‌پردازد که اگر قوه‌ی بدچشمی زادونهادی اکومنی دارد، چگونه می‌توان بازگونه‌ی دیگر آموزه‌های دین کرد، زادونهاد اهریمنی و اکومنی آن را بزداایم؟

۲۵۶

بحث کرده‌ی دویست و پنجاه و هشتم درباره‌ی اندازه‌ی زورمندی زور نطفه‌ی پدر و مادر بر سرشت فرمانده فرزند است. درون‌مایه و معنای این روایت چنین است:

مردم، از نظر سرشت، تا آن هنگام که کودکانی نبالیده در دامن مادر آند، زیر نیرو و نشان خیم و خوی مادری آند؛ خیم و خویی که تعیین‌کننده‌ی رفتار آنهاست. پس از گذران دوره‌ی کودکی، پرورنده — شاید دایه و یا مربی دوران کودکی — است که رفتار کودک را زیر فرمان دارد. پس از آن، و زمان رسیدن به فرهنگستان، تربیت و آموزش و پرورش فرهنگستان است که تعیین‌کننده‌ی رفتار کودک است. زمان بُرنایی و رسایی و بالندگی، زمانه — می‌شاید که نگرسته‌ی نویسنده مردمگاه و جامعه باشد — است که رفتار شخص را چارچوب‌بندی می‌کند.

۲۵۷

سخن کرده‌ی دویست و پنجاه و هفتم درباره‌ی سویه‌ی سپاس‌گویی مردم، و، فریضه‌دانستن آن است در اندیشه و گفتار و کردار.

بر چهار کس همیشه سپاس‌گوی و دعاخوان ایم: اورمزد، به یوبه‌ی آفرینندگی‌اش؛ شهریار، به یوبه‌ی پاسبانی‌اش؛ پدران، به انگیزه‌ی پروریدن‌های‌شان؛ و، دست‌ورمرد دین، به انگیزه‌ی دین‌آموزی‌هایش؛ زیرا که راه آموختن سه سپاس‌گویی پیشگفته از او می‌گذرد.

۲۵۸

سخن‌پردازی کرده‌ی دویست و پنجاه و هشتم درباره‌ی توانمندی هر جان‌اهورایی هستمند شده

(=مردمیان) در زمینه‌ی رهاییِ روان از گناه است.

نویسندگان دین کرد، هر جا که می‌بایست، مردمیان و مردمی‌زادگان را با سخنواره‌ی پهلوی «آخو ئی آستومند» برمی‌شناسانند. نگریسته‌ی آنان از این سخنواره، «جان‌اهورایی هستی‌مادی پذیرفته» است. یعنی «پرتوی از آخو»، یا همان جان‌اهورایی، هرگاه کالبدِ مادی بپذیرد، آدمی در عالمِ خاکی بدست می‌آید و ساخته و پرداخته می‌شود؛ پس، مردمی‌زادگان، همان خدایی اند که از رهگذارِ کالبدی مادی در زمین حلول کرده است.

این روایت (=کرده‌ی ۲۵۸) نیز پی‌گرفت همین بحث است.

سرامدترین چاره‌ها رستگاریِ روان است؛ که بزرگ‌ترین زورمندیِ مردمیان است. خردِ خدادادی و دادگراییِ دهشانه‌هایی خدایی‌اند. همه‌ی مردمان، که پرتوی از جان‌اهورایی هستمندشده‌اند، در کرفه‌کاری و روی‌برگاشتن از گناه توانایند.

این بحث، که «انسان، خداوندِ پیکرپذیرفته است»، در کرده‌های ۱۷۴ اُم، ۲۰۹ اُم و ۲۸۹ اُم نیز به گونه‌ای روشن به زیرآندرِ سخن برده شده است.

۲۵۹

بحثِ کرده‌ی دویست و پنجاه و نهم بحثی اخترشناسانه درباره‌ی بخش‌بندیِ «پنج‌روزه»ی ماه است. البته نه ماهِ قمری؛ بلکه ماهِ سی‌روزه و بخش‌بندیِ آن در گروهک‌های شش‌تایی.

کتابِ دین هر ماهِ سی‌روزه را به شش گروهکِ پنج‌روزه بخش کرده است.

سه تاییِ آن گروهک‌های پنج‌روزه «پنجه‌های نیک» نام دارند. گروهه‌ی پنج‌روزه‌ی نخست اندر-ماه است؛ گروهکِ دومین پُر-ماه است و سومین ویشپتس نام دارد.

نویسنده‌ی روایتِ سروتهِ روزهایِ هر کدام از پنجه‌هایِ نیک در یک ماه را نام می‌برد.

برای نمونه: اندر-ماه از آغازِ روزِ نخستِ هر ماه است تا پایانِ پنجمین روزِ همان ماه.

بسیاریِ کارهایِ درست و افزاینده‌آور و آهوراپسند از قبیلِ دانه و خوراک‌دادن به دام و کارهایِ کاشتنی و فرزندخواهی و یزیش و فراهم‌ساختنِ میزُد و اندازه‌گیریِ زمان برای جشنِ کهن‌ورانه و کهن‌زمانِ «رَد-پساگ» با این روزها اندازه‌نهاد می‌شود.

سه گروهکِ «پنج‌روزه»ی دیگر یکی پاذاندر-ماه و یکی پاڈپر-ماه و سومی پاڈویشپتس نام دارد.

نویسنده‌ی روایت، روزهایِ آغاز و انجامِ سه پنجه‌یِ دومی را نیز برمی‌شمرد. این سه پنجه‌یِ

دومی برای به کناری نهادنِ خویشکاری و بسیاریِ کارهایِ دیوانی و دادورانه است.

نکته‌ی شاینده در روزشماریِ ماه‌ها، برابرِ آموزه‌ی این روایت، کوششِ اُستوارمنشانه و جدی

۲۶۰

برای اندازه گیری درستِ زمان‌هاست؛ که در «کتاب دادها» دستور آن نوشته شده است.
 بحث کرده‌ی دویست و شصتم درباره‌ی رفتارِ مردمِ خداخو، و نیز، رفتارِ مردمِ نمایِ دیونهاد در
 برخوردِ با دوستانِ خود است.

۲۶۱

ستودگانِ آسمانی یکی از خویشکاری‌هایِ شانِ پشتیبانی از مردم در همین زندگیِ زمینی است؛ تا
 بدانجا که در سرایِ پسین نیز برای رستگاریِ مردم می‌کوشند. مردمِ خداخو نیز همین حسِ همیاری را
 با دوستان و نزدیکانِ خود دارند. آزاررساندنِ به مردمِ کاری ویژه‌ی دیوان است. تا بدانجا که اینان
 حتی پس از مرگِ تنِ مردم، در کارِ ربودنِ روانِ آنان (=مردم) اند. مردمِ نمایان به مردمی ولی دارند که
 خویِ تباه، به پیروی از دیوان همان‌هایی اند که تا بتوانند برایِ خود و دیگران تنگی و زُفتی و رشک
 و کامه‌هایِ بدخواهانه را رقم می‌زنند؛ و با بی‌مهری همه‌گونه بدی را بر همگوه‌رانِ خود روا می‌دارند.
 بحث کرده‌ی دویست و شصت و یکم درباره‌ی دادسالاریِ ارزانیِ همگان است و، بی‌داد، که
 مردمان را در هر پله‌وپایه‌ای ارزانی نیست و، درباره‌ی آزادی است که گاهی برخی را ارزانی است و
 گاهی برخی را ارزانی نیست.

۲۶۲

سخن کرده‌ی دویست و شصت و دوم درباره‌ی گزینشِ بنیادهایِ راست‌گفتاری برای ویرایشِ
 شهر و مردم است.

۲۶۳

راست‌گفتاری تنها راهِ تنزیهِ شهر و مردمِ شهر است. اما خودِ راست‌گفتاری بویژه در چهار چهره
 می‌باید خود را بنمایاند: یکی، کامه‌ی راستی‌خواهانه است؛ دودیدگر، دلیریِ زمانِ راست‌گفتاری
 است؛ سدیدگر، بهنگام و دانایانه گفتنِ سخنِ راست است و، چهارم، رواجِ گفتارِ پسندیده برای
 کارگرفتادنِ راست‌گفتاری است.

کرده‌ی دویست و شصت و سوم بحثی درازگویانه درباره‌ی ماده‌هایِ برساننده‌ی تنِ جهان و تنِ
 مردم، و، بُن‌ماده‌هایِ برآمیزنده‌ی کالبدِ تنانیِ آن‌ها و، آنچه آراینده و سودمندِ روان است و آنچه
 آشفته‌گر و زیان‌رسانِ آن است، و، درباره‌ی سودِ آرایش و زیانِ آشوبش و، درباره‌ی چبودی و
 خاستگاهِ آن آرایش و آن آشوبش است.

بحثِ برجسته‌ی روایتِ درباره‌ی که جهان (=عالمِ صغیر) و مِه‌جهان (=عالمِ کبیر) است.
 بحث، سربه‌سر ارسطویی است با بهره‌گیری از چند سُرّواژه‌ی باورشناسیکِ دینِ مزدایی از قبیلِ
 «وای» و «وایِ رایی‌فرما» و «بادِ آتشمند».

برابرِ پژوهشِ ما، «بادِ آتشمند» در دینِ کرد نیز همان بادِ آثیریِ ارسطویی است.

سُرّواژه‌های روشنِ ارسطویی در این روایت نیز، «آسمان پایه / فلک» و «سرشت گیاهی» و «سپهر» و «اختر-سیما / صورتِ فلکی» و «جهانِ تحت‌القمر» است.

برای نویسنده‌ی این روایت، آسمان لایه‌ی «تحت‌القمر» جایگاهِ روند و آیندِ اختر-سیماها (=صُورِ فلکی) دانسته می‌شود.

اندام‌های مادیِ جهان، بُنِ ماده‌های چهارگانه‌ی «گیاه و چارپای و مردم» اند. این اندام‌های جهان، مغز و خون و رگ و پی و استخوان و گوشت و مویِ جهانِ مهین‌اند.

همچنانی که بُنِ ماده‌های چهارگانه‌ی جهان، آتش و باد و خاک و نم است، بُنِ ماده‌های تنِ مردمان نیز همان آبگونه‌های چهارگانه (=اخلاطِ اربعه) است.

به پیروی از ارسطو، میانه‌روی و پیمان‌داریِ رائی‌فرمایِ زیرین و بنیادینِ جهان است. وای یا همان وایِ رائی‌فرما (=مدیر) زنده‌نگاه‌دارنده‌ی جهان است. زندگی‌بخشِ کالبد‌ها بادِ آتشمند است.

رائی‌فرمایِ گیهان، سرشت و روانی فضایی است که همان فلک / آسمان پایه است.

فلکِ زیرین (=فلکِ تحت‌القمر) آشفته‌گرِ جهان است؛ که با کاستی‌کاری (=تفریط) و افزون‌خواهی (=افراط) و اختر-سیماهای بد و بیماری و مرگ و کاهندگی و پوسیدگی و گندناکی همگن است.

گمانِ ما این است که از این روایت، چیزی به اندازه‌ی نیمی از یک برگ‌نوشته از دست‌رفته و بافتِ سخن آسیب‌دیده است.

در بندِ پایانیِ روایت، نویسنده زمان‌کی می‌یابد تا دسته‌ای از کیشداران را نقد کند که: چرا «در سرتاسر گیهان، خاستگاهی دیگر برای بدی، جدای از خاستگاهِ نیکی در نظر نگرفته‌اند».

سخنِ کرده‌ی دویست و شصت و چهارم درباره‌ی جایگاهِ وهمنیِ فراچاره (=مسبب‌الاسباب) و اَبَرچاره (=قاضی‌الحاجات) است.

نویسنده، دو دین‌واژه‌ی پیشگفته را نام‌های دینیِ سَپِن‌دارمینو می‌داند.

فراچاره، هَم‌بُن با جایگاهِ منشِ وهمنی است؛ برای همه‌ی چیزها چاره است.

اورمزد، اَبَرچاره نیز هست از آن رو که جایگاهِ منشِ وهمنیِ همگیِ چاره‌هایی است که زیرمجموعه‌ی اَبَرچاره نهاده شده‌اند.

هستی‌پذیریِ هر چاره‌ای استوار است بر نیروی همه‌آگاهیِ جهان‌آفرین؛ که خودِ آن نیرو نهاده شده

بر نیروی همه آفرینندگی جهان آفرین است.

اورمزد، برای هستی پذیری هر گونه آگاهی در جهان نیز بایستمند است.

زیرا هر میزان از زیرماده‌ی «آگاهی» در هر گوشه از جهان، فروغانه‌ای از بُن بُنانِ همه‌ی آگاهی‌ها، اورمزد جهان آفرین است.

۲۶۵

بحث کرده‌ی دویست و شصت و پنجم درباره‌ی امیدوارترین سود و بیمناک‌ترین زیان بر گیهان و دین است.

امیدوارترین سود برای گیهان و دین، پیوستنِ کارِ پادشاهی بر آن کسی است که وی خواهانِ انجامِ کارهای زیربنایی است و، دانا و باورمند به دادگستری و زمزمه‌کننده‌ی منترهای دین است.

زیرا از رهگذارِ شهریاریِ چنین کسی شهریاری و دین زورآور می‌شود.

بیمناک‌ترین زیان برای جهان پیوستنِ کارِ پادشاهی به دستِ آن کسی است که باژگونه‌ی شاه پیشگفته رفتار کند.

بودوباشِ دو واژه‌ی خوانده‌نشدنی در این روایت (= کرده‌ی ۲۶۵) کار گزارشِ سرراستِ آن را اندکی دشوار کرده است.

۲۶۶

سخنورزیِ کرده‌ی دویست و شصت و ششم درباره‌ی نیروی بینایی مردم، و، دسته‌بندیِ مردم در سنجشِ با آن نیروهای بینایی است.

این روایت نیز، در تکمیلِ بحثِ اِشراقیِ طبقاتِ چهارگانه‌ی نور (= پایگان‌های شید) و نیز دنباله‌ی همان است. در روایت‌های دیگر دین کرد، همیشه با بحثی درباره‌ی طبقه‌بندیِ جهان هستی بر بنیادِ شیدافشانیِ شیدان‌شید (= تنویرِ نورالانوار)، از نورِ اعظم گرفته تا برسد به غَسَق (= اَبر-تاریکیِ بُن / تاریکیِ بنیادِ همه‌ی تاریکی‌ها)، با سویه و جهتِ جهان‌شناسیک (= اُنتولوژیک) روبه‌رو هستیم؛ در اینجا (= کرده‌ی ۲۶۶)، با سخن‌مایه‌ای شناخت‌شناسیک (= اپیستمولوژیک) روبه‌رو می‌شویم.

در این روایت، معارف و دانش‌های مردمی‌زادگان، بسته به اینکه از چه خاستگاهی و چه منبعی پرتو می‌گیرند، و بسته به اینکه تا چه اندازه از روشنائیِ بنیادِ همه‌ی روشنائی‌ها (= نورالانوار) یا از خاستگاهی تاریک دور یا نزدیک‌اند، و، دانش‌های مردمانه از کدام پایگان و طبقه‌ی هستی از نظرِ دوری و نزدیکی به سرچشمه‌ی آغازینِ شیدان‌شید (= نورالانوار) آند، واریسی می‌گردد.

بر چنین پایه و مایه‌ای، مردمان، از نظرِ دانش، بر پنج دسته بخش می‌شوند.

دسته‌ی یگم کسان‌ی اند که دارنده‌ی مطلق گشادگی در بینایی اند. اینان سربه‌سر میزبانِ وَهمن و دورراننده‌ی مطلقِ اکومن اند. پیدا است که در زمینه‌ی دانش، سرراستانه، بهره‌ور از خودِ نورالانوار اند. پله‌پله از میزبانیِ ایزدِ بهمن کاسته‌می‌گردد و گام‌به‌گام به میزبانیِ اکومن نزدیک‌می‌شویم. تا بدانجا که دسته‌ی پنجمِ مردمی اند که مطلقاً از نظرِ قوایِ بینایی بستنده‌ی بیناییِ وهمنی‌اند و روشنایی‌هایِ وَهمنانه در آنان فرسوده‌شده‌است؛ و، تاریکی‌هایِ اکومنه در آنان به مطلقِ بالندگی رسیده‌است.

با آنکه در این پیشگفتار بنا را بر گزین‌گویی و فشرده‌نویسیِ روایت‌هایِ کتابِ سوم نهاده‌ام، از خواننده‌ی پژوهنده اجازه‌می‌خواهم درباره‌ی سویه‌یِ اِپیستمولوژیکِ این روایتِ گران‌سنگ و ارج‌ناشناخته چند نکته را برگویم:

پایگان‌ها و طبقاتِ نور، برابرِ آموزانِشِ اِشراقیِ کتابِ سوم دین‌کرد، چنین است:

۱. روشناییِ بنیادِ همه‌ی روشنایی‌ها (=شپدان‌شپد / نورالانوار)؛

۲. فروغ (=نورالاقرب / مرتبه‌ی بهمنی)؛

۳. پرتو (=نورالقاهر)؛

۴. درخش (=بامزاد / نورِ چهارم).

مراتب و زینه‌هایِ دانش در دستگاهِ اندیشگانی و منشِ آدمی نیز با هر یک از این مراتبِ اُتولوژیکِ پیشگفته برسنجیده می‌شود.

بالاترین پایگاهِ دانش، که نویسنده‌ی این روایت برایِ روشنکردنِ آن، دانشواژه‌ی پهلویِ «اَغْرِئِه» را به کار می‌برد، فروغانه‌ای وَهمنانه است که نیز با بینشِ برین و اعلی و مینوی سازگار و همراه است؛ آنچنان فروغانه‌ای از بینشِ مینوی است که هیچ جایی برایِ پیدایی و بودوباشِ تاریکی‌ها و تارلایه‌هایِ (=برازخ) اکومنه برجای نمی‌گذارد.

دومین زینه و مرتبه‌ی دانش، با نورالقاهر برسنجیده می‌شود؛ در این پایگان از دانش و دانایی، پرتوای از آن فروغِ پیشگفته در دستگاهِ اندیشگی و منشِ مردمی‌زادگان جایگیر است؛ ولی، باریکانه‌هایی از نابیناییِ اکومنه نیز با آن برآمیخته‌شده‌است؛ زیرا هر چه از سرچشمه‌ی اَزلی نور و شپدآفشانی‌هایِ آن دورتر می‌شویم، تارلایه‌هایی (=برازخی) از تاریک‌اندیشی‌هایِ اکومنه افزون‌تر می‌شوند و فروغانه‌ها و پرتوها و شپدهایِ یزدانی کاستی می‌گیرند.

سومین زینه و پایگانِ دانش، که نیز فروترین و پایین‌ترین گونه‌یِ دانشی ست که درخش‌ها و

بامزادهایی اهورایی در آن دیده می‌شوند، و نیز تاریک‌لایه‌های (=برازخ) اکومنی بسی افزون شده‌اند، با زینه و مرتبه‌ی نور چهارم برسنجیده می‌شود.

اما مرتبه و زینه‌ی چهارم دانش، دیگر هیچ فروغانه، پرتو و بامزادی اهورایی را با خود همراه ندارد و دانش مردمی‌زادگان برگرفته از هوش‌ها و حس‌ها و دریافتگرهای پنج‌گانه است. و داده‌های پدیداری حس، یا همان «مُعْطِیَّاتِ حَسِّ ظاهِر» اند که بر اندیشگی و منش مردمی‌زادگان فرمان می‌رانند.

واپسین و پست‌ترین گونه از مراتب دانش، فرمانفرمایی سرتاسری تاریک‌لایه‌ها و برازخ اهریمنانه و اکومنه است که در آن، هیچ جایی برای هیچ کدام از فروغانه‌ها و بارقه‌های اهورایی نمانده است. این مرتبه از ناآگاهی و بی‌دانشی و دانش‌نماین، همان مرتبه‌ی غَسَق (=آبر-تاریکی‌بُن / تاریکی بنیاد همه‌ی تاریکی‌ها) است.

سخنورزی کرده‌ی دویست و شصت و هفتم درباره‌ی زمان است که از رهگذارِ گردشِ زمان‌برِ خود دیگرباره به آغازگاهِ خود می‌پیوندد.

۲۶۷

اما در کنارِ زمان که بی‌پایان است، در این روایت با یکی دیگر از بُن‌وگوهرهای آغازین هستی نیز روبه‌رو می‌شویم که همان دانایی است. دانایی از آغازگاهِ خود دیگرباره به پایانگاهِ خود پیوندمی‌خورد.

بحثِ دانایی، در جایگاهِ بُن‌وگوهرِ آغازین، سربه‌سر ارسطویی است. ارسطو بحثِ خِرَدْبُن / عقلِ اول را گسترده‌تر از هر فرزانه‌ی پیش و همروزگارِ خود پی‌گرفته است. اما نویسندگانِ دین‌کرد در اینجا نیز از فرایافت‌های (=مفاهیم) ارسطویی برای استوارکردنِ باورهایِ خود بهره‌می‌گیرند. در این روایت (=کرده‌ی ۲۶۷) نخستین کارِ آفرینشگرانه‌ی جهان‌آفرین با کُنِشِ کرانمندشونده‌ی زمان همزمان است. حتی در بندِ سومِ روایت با بُن‌انگیزهایِ فرجام‌گرای (=عللِ غایی) ارسطویی نیز روبه‌رو می‌شویم.

زمان از آغاز بی‌کرانه بوده است؛ سپس از بی‌کرانگیِ آغازین به کرانمندی رسید؛ دوباره از کرانمندی به بی‌کرانگی خواهد رسید. زادونهادِ دانایی نیز به گونه‌ای نهفته (=بالقوه) در بی‌کرانِ زمان‌ها هستی داشته است. عقلِ اول / خِرَدْبُن نیز در همان دَمِ بی‌کرانگیِ زمان به آشکاری رسیده است.

پس از تهدیدِ اهریمن، جهان‌آفرین برایِ آفرینشِ آفریدگانش اقدام می‌کند؛ این اقدام به برخیزشِ نخستین بُن‌وگوهر، یعنی روشناییِ بی‌پایان، می‌انجامد.

پس از این، دوباره با بحث طبقات هستی بر بنیاد طبقات شید / نور روبه‌رو می‌شویم.
نخست، اَنَغْرُ-رُوشن / روشنائی بی‌پایان آفریده می‌شود؛ چیزی همانند «عالم انوار معنوی» که
شیخ اشراق مفسر آن است.

دو دیگر، میثوی راستی (=مُثُلِ حقیقت) آفریده می‌شود؛ البته از درون اَنَغْرُ-رُوشن / عالم انوار
معنوی تراویده می‌شود. اما میثوی راستی بی‌از میثوی دروغ آفریده نمی‌شود؛ در پی آن، نخستین
تاریک‌لایه (=برزخ) سربرمی‌آورد. که همان «زایش همزمان میثوی دروغ» است.

از درون میثوی راستی، دانایی تراویده و افکنده و صادر می‌شود؛ چیزی همانند «انوار قاهره‌ی
اَعْلَوَن / شیدهای فرمانفرمای فرازین» که شیخ اشراق گفته است و آن را برابر با عقول و نفوس مرتبه
و طولیه دانسته است.

پس از آفرینش دانایی، دانش بایسته برای آفرینش همه چیز فراهم می‌آید. یعنی آفرینش مادی
سربرمی‌آورد؛ چیزی هم‌ارز «انوار قاهره‌ی سافله و نازله / شیدهای فرمانفرمای فرودین»
تراویده می‌شود. فرزانه‌ی فرهنگ‌پژوه، شیخ اشراق، «انوار قاهره‌ی سافله و نازله / شیدهای
فرمانفرمای فرودین» را برابر معنایی «عقول متکافئه‌ی عَرَضِیَّه»ی فیلسوفان می‌داند.

چنین می‌نماید که بند پایانی روایت نیز، طبقات طولی درونی «اَنَغْرُ-رُوشن» را فراخ‌تر
می‌نویسد؛ که مشتمل است بر: پرتوای از آن روشنائی (=نورالاقرب / بُراه)؛ فروغی از آن پرتو
(=نورالقاهر / فُروغ)، و، درخشی از آن فروغ (=نور چهارم / بامزاد).

بحث کرده‌ی دویست و شصت و هشتم درباره‌ی اندیشه‌ی آرمندگی (=سکونت) کاروان
کوچنده‌ی مردمان در جهان و، سودی که از این آرمندگی به‌دست می‌آید است.

سخن‌مایه، جُستار و پرسمان این روایت روشن است؛ نویسنده می‌کوشد به پرسشی پاسخ دهد
که، به گونه‌ی برون‌نمایانه، در این روایت به‌میان‌نهاده‌نشده‌است؛ پرسش این است:

«با آنکه کاروان مردمی‌زادگان در گیتی، کاروانی کوچنده و گذرنده و گذرانه و کوتاه است، چرا
مردمی‌زادگان، در این جهانِ زودگذر، پروای آرمندگی و ماندگاری و دیرمانی و دیرپایی دارند؟

راوی می‌نویسد: «اندیشه‌ی آرمندگی، اندیشه‌ای سرشتین است. سود آن، پرورش آفریدگان
برای پیوستن به منزلگه مقصود است».

از سوی دیگر، رویکرد به زندگی کوچ‌وار کاروانی برخاسته از زور خرد خدادادی است که آگاه به
گذرابودن زندگی مادی و دیرنپایی آن است.

پس، در جهان مادی، مردمی زادگان در بند دو نیروی متضاد یکی سرشتین و یکی خردورانه اند. یکی نیروی سرشتینی که گرایش به ماندگاری را دامن می زند؛ یکی فریادی خردورانه که پی در پی بانگ برمی دارد: «که بر بندید محمل ها».

سخن کرده‌ی دویست و شصت و نهم درباره‌ی نوع راه‌بری مردمان در جهان مادی و، نوع رهبری در جهان مینوی است.

راه‌بری جهان مادی بیش از هر چیز در نیروی انگیزتار و سرشت نهاده شده است. رهبری جهان مینوی بر کنش آزادکامانه (=اختیاری) استوار است.

بند دوم این روایت (=کرده‌ی ۲۶۹) سویه‌ای افلاطونی دارد. نویسنده چم و چرا و بنیاد جست‌وجوی مردم در کوشایی‌های این جهانی را برآمد بنیادی مینوی می‌شناساند. در نگاه نویسنده، مردم در کوشایی‌های این سری در پی رستگاری از دست‌رفته‌ی آن سری اند.

راه دست‌یابی به رستگاری از دست‌رفته کرفه کاری است؛ زیرا کرفه کاری بنیاد سازمندی روان است.

در کرده‌ی دویست و هفتاد و هشت، بحث بر سر حد و مرزی است که جداکننده‌ی مه‌تری از که‌تری است.

در این روایت، حد جداکننده‌ی مه‌تری از که‌تری خرد است. می‌باید فریادآوریم جدامرزی میان طبقات مردمیک (=اجتماعی) از اندیشه‌های بنلادیک تدوین‌کنندگان دین کرد است. اینکه کسی مه‌تر شده است، این مه‌تری بروبار خرد مه‌تر وی است. از آنجا که مه‌تری خرد بر دیگر هنرهای نهادی (=فضایل) آشکار و بی‌نیاز از اثبات است، دو نفری هم که در زمینه‌ی خرد یکسان نیستند، در زمینه‌ی مه‌تری و که‌تری مردمانه و مردمیک نیز یکسان نیستند.

بحث کرده‌ی دویست و هفتاد و یکم همچنان بحث خیر و شر است.

نویسنده در این روایت (=کرده‌ی ۲۷۱) پایبند می‌شود که درباره‌ی نیکی و بدی، و نیز، شیوه‌ی هستی‌پذیری و سرچشمه‌ی نیروی نیک و بد و، شیوه‌ی رواج نیک و بد سخن گوید؛ و جای جای از اندیشه‌ورزی ارسطویی برای استوارکرد ادعاهای خود بهره‌می‌گیرد؛ برای نمونه می‌نویسد:

نیکی همان داد / عدالت است. فروزه‌های برشمردنی با نیکی، از آن میان، فضایی چون دانایی و راستی و روشنایی و خوشبویی و پاکی و هستندگان نیک و نیرومندی کرفه و هر هنر نهادی

همسازگارِ با داد / عدالت است. این مفهوم‌های ارسطویی همچون همیشه در چارچوبِ دستگاهِ اندیشگانیِ مزدایی ریخته می‌شود:

زادونهادِ نکویی «داد» است. هیچ رایی فرمایی‌ای در کُل هستی نیست که از او رمزد نباشد. پس، او رمزد، از رهگذارِ نیروی هستی‌بخش‌اش همه‌ی تنابندگان را خویشانِ خویش می‌داند و چون خود می‌آفریند.

بحثِ پیشگفته درباره‌ی بدی، بازگونه است.

در بندِ پایانی، نویسنده زمانکی می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌گیرد که چرا مدعی شده‌اند: «بدی، که ابزارِ بی‌داد است، و نیز همه‌ی بُن‌سازه‌ها و پادُتخمه‌های بی‌داد، آفرینشی همراستا با طرحِ جهان‌آفرین است».

۲۷۲

بحثِ کرده‌ی دویست و هفتاد و دوم بحثی جدی درباره‌ی روانِ بهره‌مند از ذاتِ روشنایی است که در زندگیِ زمینی به گناهِ تیره و تاریک آلوده می‌شود. یعنی به چیزی آلوده می‌شود که با زادونهادِ آسمانیِ روان هیچ‌گونه همگنی و سنخیت ندارد.

نویسنده‌ی روایت، نخست، ذاتِ روان را تعریف می‌کند؛ نکته‌ی پژوهیدنی در اینجا این است که تعریفِ ذاتِ روان به خامه‌ی نویسنده‌ی این روایت با تعریفِ ذات و سرشتِ مردمانِ نزدِ ارسطو در کتابِ «متافیزیک / متاگیتیک» حتی در جمله‌بندی نیز یکسان است.

تعریفِ نویسنده از گرایشِ ذاتی و ارادی و کام‌مندانه‌ی مردمیان به دانش، درست و سراسر است همان تعریفِ ارسطو است در متافیزیک، کتابِ آلفا (یگم)، کرده‌ی نخست، بندِ یگم.

ویژه آنکه، بندِ نخستِ این روایت دین‌کرد، حتی از نظرِ واژه‌سامانی و ساختمانِ زبانی نیز با بندِ نخستِ فرزانه‌ی گران‌سنگِ متافیزیک / متاگیتیک نیز یکسانیِ نحوی و زبانی دارد.

برابرِ دستگاهِ اندیشگانیِ نویسنده، مردم‌زادگان، در سامانِ پاک و نابِ پیش از تازشِ اهریمن، گناه‌نادیده همچون دیگرِ ستودگانِ مینوی اند.

نویسنده برای گرایشِ مردم به گناه، که هم‌تراز با آلودگیِ روانِ گوهرین با سیاهیِ گناه، آنهم در زمانه‌ی آمیخته با تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن، چند چَم و بهانه را برمی‌شمرد. یکی، آمیختگیِ تن و جان است با نفسِ تاریک، و، آمیختگیِ دانشِ راستین است با مُعطیاتِ حسِ ظاهر.

گفتنی است نویسندگانِ دین‌کرد، همیشه، سخنواره‌ی فرزانه‌ی (=فلسفی) «مُعطیاتِ حسِ ظاهر» را با سخنواره‌ی پهلوی «دهیگ سوهیشنیگ بُرهنگ» فرامی‌گویند.

پیروزیِ فرجامینِ یزدانِ خواهانه‌ی تنابندگان، که همزمان با شکست خوردنِ مطلقِ سپاهِ دروج است، روانِ آلوده به گناه را از ژرفایِ تاریکیِ رها و آزادی‌کند؛ زیرا روان، زادونهادیِ اهورایی دارد. پافشاریِ نویسنده بر گزارشِ دیگرباره‌ی سرنوشتِ روانِ گناهکار از آن روی است که نشان‌دهد زادونهادِ روان به زادونهادیِ اهریمنانه تَرادیسیده‌نمی‌شود؛ بلکه فراروندِ گناه‌گرویِ روان تنها به معنیِ گرایشِ به کردوکارِ گناه‌ورزانه است.

این پیش‌گذارده‌ها (=مقدمات) نیز برای آن است تا بتواند بر مانی‌گرایان بتازد که چرا مدعی شده‌اند «در اندرونِ تن، جانیِ جداگوهر با تن هست، که آن جانِ جداگوهر بهره از هستانِ تاریک دارد و انگیزایِ گناهِ مردم است».

خواننده‌ی فرزانه‌پژوه که این بحث را با خودِ روایت، یعنی با بُن‌نوشتِ پهلویِ روایت، پی‌گیری‌کند، درمی‌یابد که نویسنده تا اینجایِ کار به‌خوبی از پسِ پیکارِ سخنی (=جَدَل) با مانی‌گرا برآمده‌است. اما ناگهان در بندِ پایانیِ روایت، سبکِ بحثِ نویسنده سخت اُفت می‌کند. هرچند، نویسنده و دیگرِ پردازندگانِ دینِ کرد، «تغییرِ جوهریِ روانِ بهره‌مند از هستانِ روشن را به هستانِ تاریک» هیچگاه نپذیرفته‌اند.

سخنورزیِ کرده‌ی دویست و هفتاد و سوم، دنباله‌گیریِ یکی از گزاره‌های بنیادین و هنجارینِ نویسندگانِ دینِ کرد درباره‌ی بایستمند بودنِ «شهریاری» است.

در این روایت نیز، هست و بودِ دَم‌ودستگاهِ شهریاری و خودِ شهریار برایِ پاسبانی از تنابندگان، زیرماده‌ایِ گریزناپذیر و بایستمند است.

اما هم شهریارِ نیک داریم و هم شهریارِ بد. شهریارِ نیک نیز، به دسته‌هایِ فرازین و میانین و فرودین بخش‌کرده‌می‌شوند. نیازی به گفتن نیست شهریارِ نیکِ فرازین کسی است که خواست‌وکامش با خواست‌وکامِ خِرَدِ یکی است؛ خواست‌وکامِ خِرَدش نیز با دادفرماییِ ویژه‌ی مزدایی و اورمزدی برابر و همسنگ است. شهریارِ بد، بازگونه‌ی شهریارِ نیک است.

پست‌ترینِ زائی‌فرمایی‌ها، زائی‌فرماییِ زمانه در بی‌پادشاهی است.

تنها در برپایی و پابرجاییِ دستگاهِ شهریاری است که مردمگاهِ بِسامان و برجای‌می‌ماند؛ و تنها از راهِ شهریارِ نیک است که تنابندگان و مردم‌زادگان به منزلگه مقصود درمی‌پیوندند.

نویسنده‌ی روایت بر این باور است که فرمانفرماییِ هزارساله‌ی ضحاک از یک روز بی‌شهریاری (=آناشیزم) به‌تر است.

۲۷۴

بحث کرده‌ی دویست و هفتاد و چهارم، تعریف شش فروزه گرداگرد کار و کار شایسته است. برابر آموزانش‌های دین کرد، در دین بهی، کار، سربه‌سر ثواب است. در این روایت (= کرده‌ی ۲۷۴)، از کار شایسته، آسانش، خیزش شایسته سوی کار، نشیب شایسته‌ی آسانش خواهانه، سامان کار شایسته، و، بخش کردن سه‌گانی روز برای کار و آسانش بحث می‌شود.

۲۷۵

سخنورزی کرده‌ی دویست و هفتاد و پنجم، درباره‌ی نشمردنی بودن ابواب دانایی دین مزدایی برای مردم است.

دین مزدایی گوهرنشان به دانایی هر‌ویشپی (=مطلق) است. نماینده‌ی زمینی خرد اورمزد است. تنها‌گزیده‌ای دانش‌ورانه از آن، در یک دفتر، آنهم به اندازه‌ی گنجای مردم گردآمده است. دانش مردمان هیچ‌گاه به دانش مطلق، و به تبع آن، هیچگاه به ژرفای دین مزدایی نخواهد رسید. بحث کرده‌ی دویست و هفتاد و ششم، درباره‌ی آفرینش مینوی، و نیز، ریشه‌ی مینوی آفرینش، و، دَهِش گیتیایی آفریدگان و، ذات این آفرینش و بُن تخمه‌ی آفرینش است.

۲۷۶

اگر خواننده‌ی فرزانه این روایت (= کرده‌ی ۲۷۶) را باریکانه بپژوهد، درخواهد یافت که با بحث «کمون و کامین» روبه‌رو است. همانگونه که جامه‌ی بافته‌شده، فعلیت کلاف ساده‌ی پشم آغازین است، جهان مادی نیز فعلیت فرآورده‌ای بحت و بسیط و ناپیدا است.

۲۷۷

بحث کرده‌ی دویست و هفتاد و هفتم، دنباله‌گیری بحث‌های «زمان» شناسانه و «زمان» پژوهانه‌ی دین کرد است. «زمان»، همان بُن‌و‌گوهری است که پیش از کار آفرینشگرانه‌ی خداوند هستی داشته‌است؛ و نیز، همراه کار آفرینشگرانه‌ی خداوند در سامان کرانمندی در جریان است؛ و، پس از کار آفرینشگرانه‌ی خداوند نیز همچنان هستی خواهد داشت.

فرجام سخن اینکه، کرانمندی زمان، یکی از خویشکاری‌های گذرانه‌ی زمان در درازای آفرینش مادی است؛ و ماهیت همیشگی زمان نیست؛ زاد و نهاد زمان همان دیرندی و بی‌کرانگی‌اش است. نویسندگان دین کرد، در این معنا درباره‌ی زاد و نهاد زمان بسی پیگیر و استوارمنش‌اند. بافت زبانی این روایت سخت آسیب دیده و دچار افتادگی شده‌است.

۲۷۸

سخن کرده‌ی دویست و هفتاد و هشتم درباره‌ی آن کلیدی است که رساننده‌ی تنابندگان سوی برترین جهان‌ها، یا فروکشاننده سوی بدترین جایگاه‌هاست. کلید نخست، همان کلید معروف شهریار و دین‌سالار زمانه است.

۲۷۹

نافرمانی در برابر شهریار و دین سالار، کلید فروکشاننده سویی بدترین جایگاه‌هاست.
 بحث کرده‌ی دویست و هفتاد و نهم درباره‌ی نشانه‌ی رسیدن شهریاری به تخمه‌ی نژادگان و
 شهریاران آریامنش و، نماد نشان روی برگاشتن شهریاری از تخمه‌ی نژادگان آریامنش است.
 درخشندگی فره‌ی یزدانی، جافتادن خرد خدادادی و روحیه‌ی آشتی خواهی، افزایش نیایش‌ها،
 مهر و دوشارم مه‌تران به که‌تران و افزایش فرزند نرینه و کاهش مرگ و میر کودکان، همه، از نشانگان
 رسیدن شهریاری به شاهان آریامنش نیک تخمه است.
 نماد نشان روی برگاشتن شهریاری از نژادگان و افتادن آن بدست ناپیداتخمگان، باژگونه‌ی نشانگان
 پیشگفته است.

۲۸۰

سخن کرده‌ی دویست و هشتادم، درباره‌ی پیش‌بایست‌ها و شرایط پذیرش تمام و کمال سخن
 خداوند است.

۲۸۱

کرفه کاری، راستکاری پاک و ویژه، گذشتن از مرز تسلیم زبانی، باریک‌بینی و مَدَاقه در
 اندیشه‌های فرزندگان دین، همه و همه، از پیش‌بایست‌های رستگاری و پذیرش پیشگفته است.
 بحث کرده‌ی دویست و هشتاد و یکم درباره‌ی نماد نشان پارسایی و تبه‌خویی است.
 خوشنامی، نماد نشان پارسایی است؛ بدنامی نشانه‌ی تبه‌خویی.
 زینندگان جهان مینوی با بینش مینوانه، از آسمان جای خود، پارسایان را با کالبدی روشن
 می‌بینند که از هر روشنایی‌ای روشن‌تر است؛ و از بالا، یعنی از ایزدکده‌ی آسمانی‌شان، کالبد
 تبه‌خویان را دود و دم گرفته می‌بینند.

۲۸۲

سخن کرده‌ی دویست و هشتاد و دوم درباره‌ی بُن بُنان (= علث العلی) تخمه‌ی مردمان و، درباره‌ی
 بُن بُنان تخمه‌ی شهریار نژاده و نژاده‌تر و نژاده‌ترین است.
 در این روایت (= کرده‌ی ۲۸۲)، بُن بُنان تخمه‌ی همگی مردمی زادگان، کیومرث است.
 تخمه‌ی نژاده در میان مردمی زادگان، آریایی‌هایند.
 تخمه‌ی نژاده‌تر در میان آریایی‌ها، ایرانیان‌اند.
 نژاده‌ترین تخمه‌ها در میان ایرانیان، کیانیان‌اند.
 کی قباد کیانی، نژاده‌ترین تخمه‌ی شهریاری منوچهر است.
 منوچهر، نژاده‌ترین تخمه از ایرج است؛ که نریوسنگ، ایزد پاسبان تخمه‌های نیکو، از آن
 پاسداری کرده است.

ایرج، نژاده‌ترین تخمه از هوشنگ است.

سخنورزیِ بندِ پایانیِ روایت از نگاهِ باورشناسیک پژوهیدنی است:

در سامانِ گیتیایی، این شدنی است که یکی از چهار تخمه‌های شاهی در وجودِ یک پادشاه گرد نیاید؛ ولی در سرایِ پسین، زمانِ بازسازیِ پایانیِ جهان، چونی‌ها و کیفیاتِ هر چهار تخمه در نهادِ یک پادشاه یکجا گرد خواهد آمد. زیرا جهانِ بازساخته‌ی پایانی، جهانِ همه‌ی کمال‌ها، فرساختگی‌ها و فرآستگی‌هاست.

۲۸۳

سخنورزیِ کرده‌ی دویست و هشتاد و سوم درباره‌ی شهریارانی است که در کارِ شهریاری سرآمدترین اند و شهریارانی که در کارِ شهریاری بدترین‌اند.

در این روایت (= کرده‌ی ۲۸۳)، شهریارِ سرآمدِ دیگرِ شهریاران دارنده‌ی بیش‌ترین اندازه از فره‌ی یزدانی و خردِ خدادادی است؛ به گونه‌ای که آبادانی و زندگیِ تهی از رنجِ مردم و همه‌گونه نیکی را برای مردم دربردارد.

بدترینِ شهریاران تهی از فره و آکنده از پادفره‌ی دیوی است و به جای خرد، دارنده‌ی بیش‌ترین اندازه از آزوری است.

در دو بندِ پایانیِ روایت، گفتاری از یک شهریارِ فرزانه (= شاه-فیلسوف) بازگویی می‌شود که وی نیز نمادِ نشانِ به‌ترین و بدترینِ شهریاران را فراموده است.

۲۸۴

بحثِ کرده‌ی دویست و هشتاد و چهارم درباره‌ی محدودبودنِ دانش و توان، و، بی‌کرانگی (= لایتناهی) و کرانمندی (= تناهی) «زمان» و، درباره‌ی ذاتِ «زمانِ بی‌کرانه» و ذاتِ «زمانِ کرانمند» است.

دانش، البته دانشِ مردمی‌زادگان، کرانمند، مرزیده و محدود است.

نگریسته‌ی نویسنده از مفهومِ «توان»، مفهومِ فرزانورانه‌ی «توانستنی‌ها / ممکنات» است؛ که آن نیز تنها در زمره‌ی شدنی‌هاست.

در این روایت (= کرده‌ی ۲۸۴)، زمان، بُنِ بُنانِ آفریدگان است. «زمان»، همان فروزه‌ی همیشگی بودنِ اورمزد است. «زمان» در آفرینشِ مادی، برای آفرینشِ مادی کرانمند می‌شود.

ذاتِ «زمان» دیرندی‌ای (= بقاء) همیشگی و بی‌تعینی است. اما ذات و خویشتنِ خویشِ زمانِ کرانمند، دیرندی‌ای گذرنده و تعین‌پذیر است.

با معنایِ غیرِ هویتی بودنِ کرانمندیِ زمان در آموزه‌های دینِ کرد پی‌درپی روبه‌رو می‌شویم.

۲۸۵

سخنورزی کرده‌ی دویست و هشتاد و پنجم، شش سنجه را نشان می‌دهد که در انجام هر کاری می‌باید در نظر آورده شود. برای نمونه:

هر کاری پیش از انجام می‌باید از نظر داشتن یا نداشتن ثواب / کرفه واری شود.
بر هر کاری می‌باید گرایشی دلخواهانه فرمان براند.

توان انجام هر کاری پیش از آغاز آن کار نیز می‌باید بررسی شود.

هر کاری که انگیزه‌ی انجام آن ثواب است و کارمایه‌ای دلخواهانه آن را می‌راند و توان انجام آن نیز هست، می‌باید با جدیت و استوارمنشی تا پایان پی گرفته شود.

۲۸۶

سخنورزی کرده‌ی دویست و هشتاد و ششم گزارشی تقریباً بی‌مانند درباره‌ی جمشید جم است.
نویسنده در این روایت (= کرده‌ی ۲۸۶) پایبندی می‌شود درباره‌ی آن پیمانی سخن ساز کند که دیوان از مردمان ربودند و جمشید جم به مردم باز آورد.

روایت را می‌توان از روایت‌های درازآهنگ و درازگویانه‌ی دین کرد در سنجش با دیگر روایت‌ها در نظر آورد.

روایت، با سخن همیشگی دین کرد درباره‌ی میانه‌روی آغاز می‌شود.

افزاخواهی و کاستی‌کاری (= افراط و تفریط) نیز دشمن ستیزنده و پتیاره‌ی میانه‌روی اند.

تقرّر میانه‌روی، خود، نهاده شده بر خرد خداداد (= عقل بالملکه) است.

برترین شهریاران نیک، میانه‌روی و خرد سالم خداداد را به بالاترین اندازه دارد.

پیش از پادشاهی جم، دیوان خرد خداداد را ربوده و کامه‌پرستی را به ابر-زورآوری (= ابر-قدرتی) رسانده بودند. که پی‌آمد آن کاستی‌کاری و افزاخواهی بود.

جمشید جم به پادشاهی رسید. خرد خداداد را وارهاوند. میانه‌روی روی کار آمد.

ولی به سبب شگفتی‌آفرینی (= اعجاز) خداوند، جمشید جم در سامان پیکر مند به دوزخ

فروبرده شد؛ آنهم سیزده زمستان؛ البته با کالبد و پیکره‌ی دیوی. با ابزارهای رازورانه جمشید در دوزخ ره می‌سپرد تا در همان دوزخ دیوان را سرکوب کند. تا خرد فراآمده از سوی یزدان اندر میان مردمان به درخشندگی رسد.

در پایان روایت، نامواژه‌ی جم برابر گزارش کتاب دین تعریف می‌شود. جم، یعنی: «کسی که

پیمان از دیوان بازستاند و با این کار، یزش یزدان و سودگیتی را برپا کرد و آن همان گله‌داری و رمه‌چرانی است».

بحث کرده‌ی دویست و هشتاد و هفتم دربرگیرنده‌ی ده اندرزِ جَمِ خوب‌رَمه به مردمان است. نویسنده‌ی روایت، نخست، ده اندرزِ جَم را جرثومه‌ی خردِ خدادادی و سودرسانِ آفریدگان و هم‌اندازه با پسندِ دینِ بهی و هم‌اندازه با خواست و کامِ ایزد معرفی می‌کند. هر ده اندرز، روستاییان و گله‌داران را کارگرمی افتد. اما نخستین آن‌ها «جهان‌آفرین را نه در جایگاهِ بُن‌وگوهرِ آزاررسان، شناختن» است.

برجسته‌ی اندرزها گردِ گسترشِ داد و، برادروار خوردن و کارکردن و، ارزانیان را ده‌شانه دادن و، در تابستان انبارِ مردم و چارپایان را تدارک دیدن و، نکشتنِ چارپایان پیش از رسیدنِ به سنِ بلوغ و مانند این است.

در کرده‌ی دویست و هشتاد و هشتم، نویسنده از ده پاداندرز سخن می‌گوید که ضحاکِ دیوِ کامه‌ی کاهنده‌ی آفرینش و زیان‌رسان بر آفریده‌ها، بنا به دستورِ دینِ یهودی، از سرِ پتیارگی در ستیز با ده اندرزِ جَمِ خوب‌رَمه به‌هرزه‌درآییده است.

اندوه‌مندانه، در این روایت (= کرده‌ی ۲۸۸)، با جابه‌جایی عبارات، نابه‌جانویسی، واژه‌های خوانده‌نشده بویژه در بندِ پایانی، یا واژه‌هایی با قرائتِ شک‌پذیر، افتادگی و آسیب‌دیدگی بافتِ سخن روبه‌رو هستیم.

در ترجمه، آوانویسی، بازسازی و گزارشِ این روایت کوشیده‌ایم تا آنجا که شدنی است از روایتِ کرده‌ی دویست و هشتاد و هفتم یاری جویم.

درون‌مایه‌ی سخنِ بندهایِ این روایت همان درون‌مایه‌ی سخنِ بندهایِ روایتِ پیشین (= کرده‌ی ۲۸۷) است؛ جز اینکه در برابرِ هر اندرزِ جَم با یک پاداندرزِ دیوی و ضحاکِ روبه‌رو می‌شویم. برای نمونه آنجا که جَم سفارش می‌کند گاوان و گوسپندان را پیش از رسیدنِ به سنِ بلوغ (= گُشن) نگشاید، ضحاک، بی‌آیینِ کشتنِ گاوان و گوسپندان را برابرِ آیینِ یهودی توصیه می‌کند.

اما آیا به‌راستی چنین پاداندرزهایی را می‌توان در کیشِ یهودی جست؟ پاسخِ ما نه‌ی گویانه است. در سراسرِ کهن‌نامه‌ی سپندِ تورات به آیه‌ای برنخوردیم که نظر و فراگفتِ نویسنده‌ی روایت را راست‌شمرد.

از این غلطِ آشکار که بگذریم، در پایانِ روایت با سخنانِ روبه‌رو می‌شویم که به گمانِ ما از برافزوده‌هایِ ساختگی رونویس‌کنندگانِ سپس‌تر است.

اگر نوشت و خواند ما از این روایت درست باشد، ضحاک کسی است که دستورِ تدوینِ «اُزیتا»

(= پنج کتاب عهد عتیق) را داده است و امر کرد تا آن را در اورشلیم نگه‌داری کنند.

پس از وی ابراهیم، پس از ابراهیم، موسی و پس از موسی، یَشوع ابن نون، همان شاگرد موسی، در کار رواج دین‌نامه‌ی پیشگفته‌ی یهودی بوده‌اند.

در کهن‌نامه‌ی سپند تورات، کتاب یَشوع بن نون، بند نخست، شخص «یَشوع بن نون» خادم حضرت موسی شناسانیده می‌شود.

یک نکته درباره‌ی نویسندگان و تدوین‌کنندگان دین کرد برای ما روشن و شناخته است: آنان نیز، سخت دچار هیستیری ضد یهودی بوده‌اند.

سخن کرده‌ی دویست و هشتاد و نهم درباره‌ی دَهشانه‌ی یزدانی شهریار است و نیز درباره‌ی دسته‌های نیک و بد آن است.

۲۸۹

برابر آن دستگاه اندیشگانی که نویسندگان دین کرد خواهان شناساندن آن‌اند، شهریار یکی از سودمندترین و بزرگ‌ترین دَهشانه‌هایی است که از سوی یزدان بهره‌ی مردمیان و تنابندگان شده است. فرجام‌آهنگ این روایت (= کرده‌ی ۲۸۹) نیز استوارکرد درستی این باور است؛ اما با به میان نهادن چند پیش‌گذارده، نویسنده می‌کوشد گزاره‌ی درنظر را چَم‌ورزانه (= مستدل) بی‌ثوهد.

برابر فراگفت نویسنده، اوستا، مردمی‌زادگان را چنین تعریف کرده است: «آخو ئی آستومند». معنی «زند» سخواره‌ی درنظر، «خداوند تنمند شده است». پس، مردمی‌زادگان، در زادونهاد خود، چیزی نیستند جز اندیشه‌ای مینوی که پا به هستی مادی گذارده است. شهریار نیز خداوندی تنمند شده است؛ سرده‌ای (= گونه‌ای) از مردم است ولی نژاده‌تر از آنان.

برای اینکه دچار ناسازگاری‌های بنیادین و ویژه‌ی اینگونه بحث‌های کلامی (= یزدان‌شناسیک) نشویم، عجالتاً می‌پذیریم یکی از همین خدایان تنمند شده از پرتوهای یزدانی بیش از دیگر خدایان تنمند شده بهره‌مند می‌شود. همین بهره‌مندی وی را سزاوار شهریار بر دیگر خدایان تنمند (= جسمیت پذیرفته) یا همان مردمیان می‌کند.

این معنا، فرجام‌آهنگ هنجارین، زیرین و بنیادین نویسنده‌ی روایت است.

بحث کرده‌ی دویست و نودم پی‌گرفت باورشناختی سخن کرده‌ی هشتادم درباره‌ی دادوری و آبادانی است.

۲۹۰

نویسنده‌ی این روایت (= کرده‌ی ۲۹۰) می‌کوشد دو سزوژه‌ی «دادوری» و «آبادانی» را معنا کند؛ آنهم به شیوه‌ای گزین‌گویانه؛ اما نه هر گونه دادوری و آبادانی را؛ بلکه دادوری و آبادانی استوار بر

کهن آیین «خویدوده» را.

سخنورزی نویسنده، از آغاز، همان دو بند نخست کرده‌ی هشتادم است با اندکی دگرگونی زبانی و بیانی.

۲۹۱

سخن کرده‌ی دویست و نود و یکم بحثی فرجام‌شناسانه (=تئولوژیکال) درباره‌ی آینده‌ی نیک همه‌ی تنابندگان است. در اینجا نیز نویسنده پایبند است که برابر آموزه‌های دین بهی، این وعده را بازگویی کند که، جهان‌آفرین، در برابر آفریدگان شوربخت، که به سبب تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن سر به شوربختی گذارده‌اند، خداوندگاری بخشاینده است و توانا به زدودن شوربختی اهریمن خواهانه از آنان است؛ و اینکه، جهان‌آفرین در ساختن جهانی یکسره تهی از شوربختی برای آفریدگان، هم توانا و هم پایبند است.

تکیه‌ی بیش از اندازه‌ی نویسندگان دین‌کرد بر رستگاری فرجامین و واپسین همه‌ی تنابندگان، چند دین‌کردشناس باختری را به صرافت این ادعا انداخته است که در دین‌کرد باریکه‌هایی از دستگاه اندیشگانی مسیحی‌گروانه را بیابند.

اما اگر بنا به آموزش اوستا، مردمی‌زادگان چیزی نیستند جز پرتوی از جان اهورایی که کالبد مادی گرفته است، چگونه می‌توان چشم داشت که اورمزد جهان‌آفرین، مردمی‌زادگان، یعنی همان خدایان تنمندشده را، به چم و بهانه‌ی انجام گناهانی که ریشه در کردوکار اهریمن دارد، در دوزخی سربه‌سر آکنده از آتشی سوزان تا به جاودان در رنج و شکنج وانه‌د؟

دِلاهنگ ما از این بحث این است تا نشان دهیم، مفهوم «رستگاری پایانی»، برآمد گریزناپذیر از آغازهای (=آکسیوم‌های) آشکار دین‌مزدایی است. نویسندگان دین‌کرد بارها بر این پرسش انگشت سخن نهاده‌اند که: «چگونه جهان‌آفرین، همگومرانِ رسیبی خود را در دوزخی اهریمن‌آشیان در رنج و شکنج رهامی‌کند؟».

در پایان این روایت (=کرده‌ی ۲۹۱)، نویسنده زمانکی می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا مدعی شده‌اند: «آهوگان نهادی (=رذائل) و شوربختی‌های درونی آفریده‌های گیتیایی، میوه‌ی طرحی از آفرینش جهان‌آفرین است».

۲۹۲

بحث کرده‌ی دویست و نود و دوم درباره‌ی جدایی داد از ستم است. در این روایت نیز، خاستگاه داد دانایی است؛ خاستگاه دانایی خرد خدادادی است؛ خرد خدادادی، ودیعه‌نهادشده در اندرون مردم است. خاستگاه ستم بداگاهی است؛ خاستگاه بداگاهی

وَرَن (=کامه پرستی / تلون‌گرایی) است که از سوی آزارسانِ آفریده‌ها (=زدازمینو) بر نهادِ مردم یورش می‌برد.

نکته‌ی شاینده در این روایت پلکانِ هستیِ نکویی و بدی است؛ به گونه‌ای که خاستگاهِ نکویی و دانایی و داد، از هر نکویی و دانایی و دادی که از آن خاستگاه سرچشمه گرفته، نکوتر است. پس، جهان‌آفرین، در جایگاهِ خاستگاهِ همه‌ی نکویی‌ها و دانایی‌ها و دادها، از همه‌ی نکویی‌ها و دانایی‌ها و دادها نکوتر است. پس، جهان‌آفرین، در جایگاهِ نکوترین و داناترین و دادگسترترین همه‌ی نکویی‌ها و دانایی‌ها و دادها نمی‌تواند خاستگاهِ شر، یعنی بی‌داد و وَرَن و بدی باشد.

این معنی، نزد فرزنانگانِ سده‌های میانه‌ی باخترزمین نیز به بحث‌نهادده شده است. برخی از آنان، برای نمونه: اسکات، جونز و اکام، بر این باور اند که خداوند، در جایگاهِ فعلیتِ تامه‌ی همه‌ی کمالات، نمی‌تواند آفریننده‌ی شر در جهان باشد. پس، بودوباشِ «ماده‌ی شر» در جهان، یا، برخاسته از بُن‌وگوهری جز خداوند است، یا، زیرماده و موضوعِ «شر»، توهمِ اندیشگی است. که خودِ این توهم / کژپنداری بروبارِ سطحِ نازلِ آگاهیِ انسان‌ها به حکمتِ پنهانِ چیزهاست. نویسندهِ این روایت (=کرده‌ی ۲۹)، به پیروی از آکسیوم‌های دینیِ خود، به دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که چرا مدعی شده‌اند: «بُنِ بُنانِ همه چیز، از نیک و بد، یکی است و آن همان جهان‌آفرین است».

۲۹۳

بحثِ کرده‌ی دویست و نود و سوم پی‌گرفتِ بحثِ سرتاسریِ دینِ کرد درباره‌ی هست‌وبودِ راستینِ گوهرِ بدی است، و اینکه، هست‌وبودِ راستینِ گوهرِ بدی برخاسته از آفرینشِ جهان‌آفرین نیست.

نویسندهِ روایتِ سخن را با عبارتی بس پیچیده، از نظرِ واژه‌سامانی (=نحوی) آغاز می‌کند؛ اما معنایِ سرتاسریِ آن روشن است: اراده‌ی جهان‌آفرین بر آن است که آغازگاهِ بدی نباشد؛ همین، چَم و چرایِ آن است که خواست و کام (=اراده‌ی) خداوند منزه از هر بدی است.

بیشینه‌ی روایت‌های کتابِ سوم دینِ کرد با یک ارزاغازه (=آکسیوم) پی‌ریزی می‌شود بی‌آنکه نویسندهِ خود را نیازمند یا واداشته به استوارکردِ درستیِ آن ارزاغازه کند.

در اینجا نیز چنین است؛ برای نمونه: نویسندهِ هیچ‌گاه خود را نیازمندِ استوارکردِ درستی یا نادرستیِ این گزاره نمی‌کند که چگونه به گونه‌ای قطعی و گریزناپذیر و بی‌نیاز از اثبات، معتقد شده است «خواست‌وکامِ جهان‌آفرین رو سویِ آفریدنِ شر ندارد».

یا، چگونه پذیرفته‌اند هر آنچه در دید و نگاه خرد کاسته‌ی مردمیان «شر» قلمداد می‌شود، ضرورتاً در نگاه خداوند نیز می‌باید «شر» بنماید.

راستش این است که گونه‌ای «آنتروپومورفیزم» آغازین، بر دید و باور نویسندگان دین‌کرد چیره‌است.

بند دوم روایت نیز بازنویسی گزاره‌ی پیشنهادی در بند نخست است؛ مبنی بر اینکه، چون جهان‌آفرین خواهان بدی نیست، پس، هست و بودِ گوهرِ بدی در جهان برآمدِ خواست و کامِ بُن و گوهری دیگر است.

نویسنده، در پایانِ روایت، دیگر باره بهانه‌ای می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا مدعی شده‌اند: «بدی نهاده شده اندر میانِ تنابندگان نیز، به خویشتنِ خویش، برخاسته از کارِ آفرینشگرانه‌ی جهان‌آفرین است».

۲۹۴

سخنورزی کرده‌ی دویست و نود و چهارم درباره‌ی کامه‌ی ایزد است مبنی بر اینکه مردم وی را بشناسند، و، کامه‌ی سرشتینِ مردم در شناختنِ ایزد.

تک‌تکِ مردم، از آغازِ آفرینش، بهره‌مند از نیرویِ خداشناسی‌اند؛ از این رو، در دینِ بهی، خداشناسی نخستین و برترین اندرز است.

ولی از و ورن و کژمنشی و دیگر کامه‌های دروجی، انگیزه‌دارِ دوریِ مردم از کامه‌ی خدایی‌شان می‌شود. پس، جهان‌آفرین نمی‌تواند آفریننده‌ی چیزی باشد، یعنی آفریننده‌ی کامه‌های دروجی، که دورکننده‌ی مردم از سرشتِ خدایی‌شان شود. استوارداشتِ این معنی، دلاهنگِ پایه‌ایِ نویسنده‌ی این روایت (= کرده‌ی ۲۹۴) است.

در بندِ پایانی، نویسنده دیگر باره مجالی می‌جوید تا دسته‌ای از کیشداران را به نقدکشد که چرا مدعی شده‌اند: «رنگ به رنگ شدن (= تلون) و دیگر آهوگانِ نهادی رُباینده و آسیب‌رسان بر خردِ خدادادی و، حسی اهریمنیِ خداشناسی و، نیاز به بزّه کاری هم می‌تواند آفریده‌ی خداوند باشد».

۲۹۵

بحثِ کرده‌ی دویست و نود و پنجم درباره‌ی پنج سرشت‌نشان (= خصلت) دروجی است که سرِ راهِ مردمِ اهریمن‌زده به راهزنی ایستاده‌اند و نیز، شیوه‌ی سرکوبِ آن پنج سرشت‌نشانِ دروجی است. آن پنج سرشت‌نشانِ دروجی اینانند: جداییِ دین از سیاست، آشموغی (= روی‌برگرفتن از دینِ مزدایی و روی‌کردن به کیشیِ انیرانی یا مسیحی)، مرگمندی، شک‌گرایی و، جادوگری.

حسّ آزوری، مقوله‌ی جداییِ دین از سیاست را زورآور می‌کند؛ پنهان‌کاری، آشموغی را؛

کینه‌کشی مرگمندی را؛ رشکبری شک‌گرایی را، و، بدچشمی (= چشم‌زخم زدن) جادوگری را. راه سرکوب سیاست‌بازی و جدایی دین از سیاست بزرگداشت خرسندی است (احتمالاً، سخن از خرسندی مردم در نهادمان طبقاتی و پایگانِ مردُمیک‌شان است که باید از آن خرسند باشند)؛ راه سرکوب آشموغی، کردوکار آشکار و دوری از نهان‌روشی و بازه‌گرفتن از مخفی‌کاری است؛ راه سرکوب مرگمندی مهرورزی است؛ شک‌گرایی از رهگذار بزرگداشت آرمان‌گرایی سرکوب می‌شود؛ و، خوب چشمی نیز جادوگری را سرکوب می‌کند.

۲۹۶

بحث کرده‌ی دویست و نود و ششم درباره‌ی نسبت زادونهاد (= ذات) مردمان به تن آنان است. بودوباش و اثره‌ای با خوانش گمانمند و شک‌پذیر در بند نخست روایت، گزارش درست و سراسر است آن را از همان آغاز کمی دشوار می‌کند. اما سروتّه بحث نویسنده روشن و شناخته است.

در این روایت (= کرده‌ی ۲۹۶)، نسبت ذات مردمی‌زادگان با تن آنان مانند نسبت شهریار فرمانفرما بر شهر است در هر گونه کار و فرمانی که شهریار بر شهر دارد. همچنین، نسبت پیشگفته چونان سوارکار و اسب است آن هنگام که سوارکار با لگام زدن اسب را به تاخت می‌برد.

همانندسازی ذات و تن در سنجش با سوارکار و اسب به فرزندگان پیشا-سقراطی باز بسته است. نکته‌ی زیبا و هنرمندانه در این روایت، بهره‌گیری از این همانندسازی پیشا-سقراطی میان اسب و سوارکار، در ارزش دادن به کرفه و بی‌ارزش گردانیدن گناه است. ذات هر روانی که کالبد زمینی خود را در پیروی از خرد خدایی، دانیانه سوی کرفه‌کاری و رستگاری می‌برد همچون سوارکاری است که بر دشمن پیروز است.

آن ذات و روانی که کالبد زمینی را سوی گناه می‌کشاند، همچون سوارکاری است که به زیان خویش و به سود دشمن، به جای سرکوب دشمن وی را برده‌وار بردوش می‌کشد.

۲۹۷

سخنورزی کرده‌ی دویست و نود و هفتم درباره‌ی چکیده و حاصله‌الجمع (= هنگیزدیگ) همه‌ی کارها از نگاه دین‌مزدایی است.

چکیده‌ی همه‌ی آموزه‌های دین‌مزدایی و چکیده‌ی همه‌ی کارهای نیک «میانه‌روی» است. دشمن و ستیزنده‌ی میانه‌روی افراط و تفریط است.

میانه‌روی، باریکه‌ای از زور هرّویشپی (= مطلق) اورمزد جهان‌آفرین است.

اهریمن، با بهره‌گیری از افزاخواهی و کاستی‌کاری (=افراط و تفریط)، کشاننده‌ی زورِ یزدان‌دادِ میانه‌روی سویی تباهندگی و مرگمندی است. راهِ رهایی از افزاخواهی و کاستی‌کاریِ اهریمن‌خواهانه‌ی فرزانه‌ی دینِ مزدایی است که بُن‌و‌گوهرِ میانه‌روی می‌باشد.

در پایانِ روایت، نویسنده سخنی نغز از یکی از کهن‌آموزگارانِ دین را در راستداشتِ گفتارهای خود برمی‌نویسد.

بحثِ کرده‌ی دویست و نود و هشتم درباره‌ی دانشِ یگانه‌ای است که رستگاری و برازندگیِ همه‌ی آفریدگان با آن است.

آن دانشِ یگانه، که دسترسی به آن همه‌ی آفریدگان را از هرگونه شوربختی می‌رهاند، شناختِ شگفتی‌آفرینی‌های (=معجزات) اورمزدِ جهان‌آفرین است.

شادکامی‌پایانی، فرساختشِ تنِ آن‌جهانی، نیست و نابودشدنِ سرتاسریِ اهریمن، رسیدنِ به پاکیِ ناب و ویژهٔ رسیدنِ به هر آن دین‌یزدانی است که پی‌وپایه‌ی آن، شناختِ شگفتی‌آفرینی‌های اورمزد است.

بحثِ کرده‌ی دویست و نود و نهم، گزارشی کوتاهانه درباره‌ی اندام‌دادن و ویراستنِ آیینمندانهِی کرده‌های کتابِ دین‌کرد است به گونه‌ای که با سخنانِ خداگونه‌ی بهمنِ امشاسپیند اندازه‌نهاده شده است. راوی می‌نویسد: دینِ بهی، دربردارنده‌ی پاک‌وناب‌ترین اندیشه‌های نغز است.

دین‌کرد، دربرگیرنده‌ی خودِ واژه‌ی دینِ مزدایی است.

چنین کتابی هنگامِ تدوین حتماً می‌بایست برابرِ خواست‌وکامِ بهمنِ امشاسپیند ویرایش‌شود. این کار را هیربدي دانا و بیگانه با خوددوستی، با اندازه‌نهادنِ دستورها و ماده‌های کهن‌آموزگاران با روایت‌های دین‌کرد به گردن‌گرفته است که بروبارِ آن همین دین‌کردِ بازساخته است.

بحثِ کرده‌ی سیصدُم پی‌گیریِ بحثِ میانه‌روی و همستیزنده‌هایش، افراط و تفریط است. نویسنده پنج پرسش را به میان می‌نهد و بس‌گزیده‌وار به آن‌ها پاسخ می‌دهد.

نخست، آن چیزی که افراطش از تفریطش بیش‌تر آسیب‌می‌رساند؛ و آن پُرخوری است. دودِ دیگر، آن چیزی که تفریطش از افراطش بیش‌تر آسیب‌می‌رساند، و آن، تفریطِ درِ اِزارِ مندرِ جان است.

بافتِ سخنِ بندِ سومِ روایتِ سختِ آسیب‌دیده و ترجمه را بر نمی‌تابد.

چهارم، آن چیزی که افراطش ناپسند نیست: که همان کرفه‌کاری است.

پنجم، آن ماده‌ای که افراط و تفریط را در آن راه نیست؛ و آن، گفتارهایِ مَنتَرِئِیِ اورمزد است.

۳۰۱

بحث کرده‌ی سیصد و یکم درباره‌ی نوع زمینی یا آسمانی گرایش به دین و، شیوه‌ی رسیدن به آن است. نویسنده بدین نکته خستو است که برخی کیش‌ها و آیین‌ها از نظر خاستگاهی، دارای خاستگاهی زمینی‌اند.

اما کیش‌های زمینی بی‌پیوند با مینو ویران‌کننده‌ی دین‌اند و هر کس بدان آیین‌ها پایبند شود خود نیز شخصی ویرانگر است.

ولی شخص نگهدارنده‌ی «دین پیوندخورده و فرودآمده از مینو»، بسا خود، از نظر بینش و منش و جایگاه، تا جهان مینوی بر فراز رود.

۳۰۲

بحث کرده‌ی سیصد و دوم درباره‌ی اندازه‌ی درستی و راستی داورِ داورِ مینوی و داورِ داورِ گیتیایی است.

داورِ داورِ مینوی، رستگاری یا سرافکندگی را به گونه‌ای مسلم می‌یابد و در نظر می‌گیرد. ولی، پیمانه‌ی داورِ داورِ زمینی با نمای برونی سخنان و گواهانِ زمینی پُر می‌شود. از این رو، برای داورِ زمینی به‌تر و استوارتر این است که در داورِ های خود به دین‌نامه‌ها و داڤنامه‌های «دادیگ» و «هادیگ» رو کند و از آنان بهره‌برد.

۳۰۳

سخن کرده‌ی سیصد و سوم بحثی را نشان می‌دهد که میان وکیل مدافع ایران و وکیل مدافع آنیران در جریان بوده است.

بحث گرد سه جُستار است: فرازینگی پارسایی، چرانیدن چارپایان، و، آبادکردن راه‌ها و گذرگاه‌ها به یوبه‌ی فراهم آوردن توشه‌ی مسافران و کوچندگان زمستانی و تابستانی.

تا اینجای کار، در درستی سه جُستار پیش گفته، هم وکیل مدافع ایران و هم وکیل مدافع آنیران هیچ جدااندیشی‌ای ندارند. ولی وکیل مدافع ایران بر هر سه جُستار مایه، که دادهای (=تبصره‌هایی) می‌افزاید که نشانگر برتری وی در اندیشه و منش و کردار است. که دادهایی که وکیل مدافع ایران را در این پیکار سخنی (=جَدَل / دو-چَم‌گویی) به پیروزی می‌رساند. از جمله اینکه: پارسایی، می‌باید بر بنیاد دین بهی باشد. چرانیدن چارپایان می‌باید در بی‌بیمی (=امنیت) انجام گیرد. آبادانی راه‌ها و گذرگاه‌ها می‌باید با سرمایه‌گذاریِ رادمردمان انجام گیرد نه با سرمایه‌ی مردم زُفت‌بداندیش.

۳۰۴

بحث کرده‌ی سیصد و چهارم سخنی بس گزین‌گویانه درباره‌ی آن گونه از پارسایی است که نهاده بر دستور اورمزد جهان‌آفرین می‌باشد.

سخن پایانیِ نویسنده این است که: هرگونه پارسایی و زهد ناآگاه به راستینگی اورمزد، و، ناآگاه

به فرازینگی و برتری وی، پارسایی‌ای استوارنده و راستین نخواهد بود.

۳۰۵

سخن کرده‌ی سیصد و پنجم درباره‌ی نشایدمندی زندگانی تهی از بیم مرگ است. زندگانی تهی از بیم مرگ، نه مردمیان و نه درندگان و خزندگان اهریمنی و نه حتی دزد و کیک‌آیین و سیاست‌باز و آشموغ و ستم‌پیشه را می‌شاید.

زندگانی تهی از بیم مرگ تنها تنابندگان نیک‌سرشت و اهورایی را آنهم در سرایِ پسین شایسته و سزاوار است. در این گیتی پتیاره‌زده، همیشه بهره‌ای از بیم مرگ مردم را همراهی می‌کند.

۳۰۶

سخن کرده‌ی سیصد و ششم درباره‌ی شرط پاییده شدن و رستگاری مردم است. رستگاری راستین می‌باید به فرازینگی روان و پارسایی برگرفته از آموزه‌های دین بهی بیانجامد. پایندانی مردمان نیز می‌باید به آبادانی بنیاد شده بر آبادنگه داشتن رادمندان بیانجامد. اما رادمندی را می‌باید رادمندان به کار آورند. و، رادمندان سه دسته‌اند: رادمرد دین، رادمرد آزاده و رادمرد باورآورده به دین.

بیرون از آن سه دسته‌ی پیشگفته هر که باشد، زُفتِ بدمنش است.

۳۰۷

بحث کرده‌ی سیصد و هفتم درباره‌ی آن چیزی است که برای مردم فرازترین است و، آن چیزی که برای آنان بدترین است.

فرازترین و باارزش‌ترین چیزها برای مردم آگاه شدن به راستینگی دین بهی است.

بدترین و بی‌ارزش‌ترین چیزها برای مردم ناآگاهی به دین بهی و گرایش به آشموغی است.

آسیب‌دیدگی بافتِ سخن در این روایت (= کرده‌ی ۳۰۷) ترجمه و گزارش آن را با دشواری روبه‌رو کرده‌است. بند پایانی روایت خبر از بی‌اعتباری و نابرجایی پاذایین آشموغی می‌دهد.

۳۰۸

بحث کرده‌ی سیصد و هشتم درباره‌ی فراخوانی ستودگان آسمانی برای یاری مردم و، حقانیت این فراخوانی است.

حقانیت و راستینگی این فراخوانی به اندازه‌ای است که حتی آشوزرتشت نیز از یزدان درخواستِ لطف و مرحمت کرده و این دعا را بر زبان رانده است:

«کُو آن تُو مَن دَهد! کِم پَد دَهِشَن-اَبَر، وَه / خداوند! مرا آن ده که آن به.»

بند دوم و پایانی روایت دستخورده و آسیب‌دیده به نظر می‌رسد. بودوباشِ دو نامواژه‌ی ناخوانا در بسترِ سخنِ پهلوی کارِ گزارشِ رسا و روشنِ این روایت (= کرده‌ی ۳۰۸) را با دشواری روبه‌رو کرده‌است. اما با پیش‌رو داشتنِ دیگر آموزه‌های دین کرد، در دیگر روایت‌ها، بسا که نویسنده، معنای

زیر را فرا اندیشه‌ی خود داشته است:

از آنجا که در جهان مینوی و مادی، دیوان مینوی بدترین هستومندان اند، هرگونه درخواستِ لطف از آنان بیهوده است؛ همچنانی که فلانی(?) [فلانی را به جای یکی از نامواژه‌های خوانده‌نشده‌ی نوشتار پهلوی گذاشته‌ایم] به میانجی دیو خشم، برای فرارسیدن آن کاهنده‌ی آفرینش، یعنی ضحاک از تخمه‌ی تازیان، از زداژمینو درخواست کمک کرد.

نوشتار پهلوی، معنایی بیش‌تر از این نمی‌دهد؛ یا دست‌کم ما در نمی‌یابیم.

سخنورزی کرده‌ی سیصد و نُه‌م درباره‌ی فره‌ی یزدانی مردم و، فره‌ستیزی ضحاک بر مردم است. پرنیروی خرد خداداد و کوشایی ژرف و باورمندانه‌ی مردم در انجام خویشکاری به همان اندازه فروبارش فره‌ی یزدانی در پی دارد.

همراهی با ورن (= کامه‌پرستی / تلون‌گرایی) تباهنده و کاهلی در انجام خویشکاری، به همان اندازه خستن فره‌ی یزدانی و پاؤفره و شوربختی اهریمنانه در پی دارد.

این روایت (= کرده‌ی ۳۰۹)، با همه‌ی کوتاهی‌اش، دربرگیرنده‌ی یکی از شایاترین و بنیادی‌ترین بحث‌های رازورانه و عرفانی دین مزدایی است. و آن، یکی دانستن خویشکاری و فره‌ی یزدانی است. نزد نویسندگان دین کرد، هر مردمی زاده‌ای که در انجام خویشکاری‌های خداپسند خود بکوشد، و هر اندازه آن کوشش باورمندانه‌تر و ژرفانه‌تر باشد، به همان اندازه از فروبارش‌های فره‌های یزدانی بهره‌می‌برد؛ بازگونه‌ی این فراروند نیز راست است.

نویسندگان دین کرد، پا را از مرز خویشکاری‌های مردُمیک فراتر می‌نهند. هر آفریده‌ای در هر گوشه از جهان، چه جاندار و چه بی‌جان، برای انجام کاری و به گردن گرفتن خویشکاری‌ای در هستی آفریده شده است. پس، به همان اندازه از فره‌ی یزدانی بهره‌مند است؛ زیرا فره‌ی یزدانی همان به گردن گرفتن خویشکاری (= وظیفه‌شناسی) است. هر چه زینه و پایگان یک آفریده در پلکان هستی فراتر یا فروتر باشد، بهره‌مندی آن آفریده از فره‌ی یزدانی متغیر است و همسازگار با مرتبه‌ی هستی آن هستومند است.

خواننده‌ی رازپژوه در کرده‌ی چهارصد و نُه‌م، زیر بحث خویشکاری دو رود سپند «آرنگ» و «وه‌دائیتی» نیز خواهد دید که خویشکاری این دو رود سپند نیز همان فره‌ی یزدانی آنان است و فره‌ی یزدانی آنان همان خویشکاری آفرینشی آنان است.

نویسندگان دین کرد سر آن دارند بگویند: «خویشکاری (= وظیفه‌شناسی) نیازمند میزانی از انرژی

نورانی از سویِ روشناییِ بنیادِ همه‌ی روشنایی‌ها، نورالانوار است: یعنی اورمزدِ جهان‌آفرین». این میزان انرژیِ نورانی، در بُن، همان فره‌ی یزدانی است که به هر آفریده‌ای به اندازه تاب و توان و، به اندازه‌ی انتظارِ آفریننده از آفریده و به یوبه‌ی انجامِ خویشکاریِ آفرینشی همان آفریده، به وی عطا می‌شود. پس، بنا بر آموزه‌های دینِ کرد، هر آفریده، از آدم تا خاتم، از ملائکه تا جانور، برای انجامِ خویشکاریِ آفرینشی‌اش، هم بهره‌مند از ابزارهایِ بایسته‌ی تنانی و جانی است، هم برخوردار از انرژیِ حرکتی، که همان فره‌ی یزدانی است.

گزارشِ پیشگفته، یکی از استوارترین و پیگیرترین آموزه‌های نویسندگانِ دینِ کرد است. در کرده‌ی سیصد و دهم، بحث بر سرِ آن است که، هر هنرِ اخلاقیِ ایزدانه با دینِ مزدایی هم‌تخمه است؛ همچنانی که، هر آهویِ اخلاقیِ دیوی با آیینِ جادوگری از یک تیره و تبار است. چَم‌ورزیِ نویسنده برایِ استوارکردِ نظرگاهِ بالا بر این گزاره است که:

دینِ مزدایی در کارِ فراوانی دَهی به جهان است؛ آیینِ جادوگری در کارِ خستنِ جهان می‌باشد. نویسندهِی روایت، قناعت، وظیفه‌شناسی، کوشایی، آرمان‌گرایی، شرم، نژادگی، مهرورزی، دادگستری، خردپژوهی، نیک‌نیشی، فروتنی، بزرگ‌منشی، رادمردی، راستی‌خواهی، سپاس‌مندبودن، خوب‌چشمی و دیگرِ هنرهایِ اخلاقی را همصدا و همراهی با خردِ خدادادی و دینِ مزدایی می‌شناساند.

خواننده‌ی پژوهنده می‌تواند سیاهه‌ی هنرهایِ نهادی برشمرده در این روایت را با سیاهه‌ی هنرهایِ نهادی (=فضایل) برشمرده در فرزانه‌ی نامدارِ ارسطو، اخلاقِ نیکوماخوس، دنباله‌گیری کند.

بحثِ کرده‌ی سیصد و یازدهم درباره‌ی هست‌وبودِ دو زمینه در جهان است که یکی از آن‌ها مادرِ سامانشِ شادی است و یکی مادرِ بذَرِ رنج.

شهریارِ تهی از آهو (=بی‌عیب) مادرِ همه‌ی سامانش‌هایِ جهان است. اندوه‌مندانه، آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخنِ بندِ دوم و پایانیِ این روایت (=کرده‌ی ۳۱۱) به آگاهیِ ما در زمینه‌ی نظرِ نویسنده درباره‌ی «مادرِ بذَرِ رنج» آسیب رسانده است.

بحثِ کرده‌ی سیصد و دوازدهم درباره‌ی نخستین فرستاده‌ی اورمزدِ جهان‌آفرین بر مردم و چگونگیِ جابه‌جاییِ وحیِ اورمزدی در زمانه است.

درونیِ سخنِ روایت برایِ چندمین بار، مردمی‌زادگان را «اندیشه‌ی مینویِ پا به هستیِ مادی

گذارده» می‌شناساند. کیومرث نیز یکی از همین «اندیشه‌های مینوی پا به هستی مادی گذارده» است. وحی اورمزد نخستین بار به کیومرث رسیده است. پس از وی، به گونه‌ای یکسویه، به مهلی و مهلیانه؛ پس از اینان به سیامک پسر مَشئی آنها به میانجی‌گری بهمن و سروش.

در روند و آیند زمینی وحی اورمزد، گاو «سریسوگ» باربردار وحی بوده است.

بحث کرده‌ی سیصد و سیزدهم درباره‌ی همنیروی دین مزدایی و خرد خدادادی است.

تا خرد خدادادی (=عقل بالملکه) شکوفا و بالنده نگردد، دین مزدایی در نهاد مردمان پذیرفته نشود.

افزایش خرد خدادادی، خود، بازبسته‌ی آگاهی‌های شنیداری دین مزدایی است. نزد نویسندگان، نظرگاه پیشگفته، چم و چرای همنیروی دین مزدایی با خرد خدادادی است.

در نگاه نویسندگان دین کرد، نه تنها مردمیان، بلکه کردارهای خدایسندانه‌ی تک‌تک هستومندان و باشندگان نیز برخاسته از آموزه‌های شنیداری دین مزدایی است.

دین راستین، همان دین مزدایی است و، آموزه‌های آن، به گونه‌ای سرشتین در اندرون همگی مردمان هست.

نویسنده‌ی روایت، با چنین نظرگاهی بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌می‌گیرد که چرا مدعی شده‌اند: «سرشت مردم نه روی سوی دین راستین، که، روی و نگاه سوی ورن‌گرایی (=تلون‌گرایی) تباهنده دارد و، گرایش به ورن (=کامه‌پرستی) مردمی‌زادگان امری سرشتین و غریزی است».

بحث کرده‌ی سیصد و چهاردهم درباره‌ی خاستگاه سرشت نیک و سرشت بد است، و اینکه، کدام سرشت نیک در نیک‌بودن پایدار است و کدام ناپایدار، و اینکه، کدام سرشت بد در بدبودگی پایدار است و کدام ناپایدار.

آشکار است که خاستگاه سرشت نیک سربه‌سر یزدانی است و خاستگاه سرشت بد سربه‌سر دیوی. بر همین پایه، ایزد در نیک‌سرشتی استوان است و دیوان در بدسرشتی.

مردمیان اما میان دو سویه‌ی نیک و بد یزدانی و دیوی در گردش‌اند.

تن و جان مردمان نیز از درستی و جوانی و دارندگی و پاکی و همه‌ی چیزهای خوب دیگر اورمزدپسند باز بدسرشتی و بیماری و پیری و نداری و دیگر بدی‌های اهریمن‌خواهانه در رفت‌وآمد است. از این رو، بر مردمان است که تا می‌توانند از بدی، زی نیکی روکنند.

۳۱۵

دادو آیین بر شمرده‌ی بالا درباره‌ی چارپایان و دیگر هستومندان کالبدی نیز رواست. بحث کرده‌ی سیصد و پانزدهم درباره‌ی شرط بهره‌دهی سخن سخنگوی فرزانه برای مرد سخن شناس سخن شنو است.

پیش‌بایست و شرط بنیادین بهره‌دهی سخن سخندان فرزانه، هست و بود سخن شناس سخندان سخن شنو است. چیزی هم معنا با سخنواره‌ی امروزی «مستمع، صاحب سخن را بر سر ذوق آورد». نویسندگی روایت، بود و باش مرد سخن شناس سخن شنو را با آب خوش گوارای ویژسته‌ای مانند می‌کند که از دشت‌ها سوی باغستان‌ها روان است.

۳۱۶

بحث کرده‌ی سیصد و شانزدهم درباره‌ی مرگ‌پذیری جان است در جهان آمیخته با تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن آنهم از رهگذار بازداشتن تن از خوراک و نوشاک یا نانگه‌داری از تن. نخست اینکه، در جهان مادی پتیاره‌زده، سامانش جان از رهگذار سامانش تن است آنهم از رهگذار پایدگی سرشت؛ که خود این پایدگی برآمد چیره‌شدن دیو از است. دیو آزی که یکسره دست‌اندرکار ویران‌کردن پایدگی سرشت است. دیو از، پس از چیره‌شدن بر سرشت، بازدارنده‌ی خرداد و آرم‌داد، یعنی ایزدان همیار خوراک و نوشاک، است. فراچیرگی از بر سرشت، ناترازدگی تن را به همراه دارد؛ ناترازدگی تن، بهم‌خوردن سامان جان اندر تن را؛ و نابسامان‌شدن جان به مرگ‌پذیری تن می‌انجامد.

۳۱۷

بحث کرده‌ی سیصد و هفدهم درباره‌ی چرایی بود و باش میرندگی و نامیرایی تن مردمان است. بود و باش میرندگی برای تن هستی‌داران برآمد گوهری جداسان یعنی اهریمن است آنهم در لایه‌ی زیرین ستاره-پایه. گمان ما این است که از جهان تحت‌القمر ارسطویی سخن می‌گوید. جهان‌آفرین، برای همه‌ی آفریدگان زندگی جاوید را می‌خواهد و برای اهریمن مرگ اهریمنی را. یکی از پیش‌بایست‌های رسیدن تنابندگان به منزلگه مقصود سرکوب مرگ اهریمنی است. نامیرایی، دهشانه‌ای یزدانی است؛ دهشانه‌ای که ویژه‌ی امشاسپندان است و از پایگان فرازین ستاره-پایه و ماه-پایه و خورشید-پایه بهره‌ی آنان می‌شود.

میرایی، پاددهشانه‌ای اهریمنی است از پایگان فرودین ماه-پایه و ستاره-پایه. امشاسپندان (=ملائکه‌ی مقرب)، زائی‌فرمایان مینوی زمانه‌اند و نیز سازندگان جهان فرآراسته‌ی بازپسین.

۳۱۸

بحث کرده‌ی سیصد و هیژدهم همچنان درباره‌ی نیروی سهمگین خاستگاه مرگ است.

بحث این روایت (=کرده‌ی ۳۱۸)، با جمله‌ای تاریک‌نما آغاز می‌شود. بدین معنا که به دو گونه می‌توان آن را ترجمه کرد.

با این مشکل، یعنی مشکل معناهای تاریک‌نما و دوپهلوی جمله‌ها و واژه‌ها در گزارش دین کرد، بسیار روبه‌رو می‌شویم. اینجا نیز چنین است.

آنچه تا این زمان (=زمانِ نگارشِ پیشگفتارِ در دست) از بندِ نخستِ این روایت دریافته‌ایم این است:

«نیرویِ مرگ به اندازه‌ای سهمگین است که هر کسی را از زمانِ مرگِ خودش می‌آگاهاند. بدین سبب، همینکه زمانِ مرگِ کسی فرارسد، به خویشتنِ خویش سویِ خاستگاهِ مرگ می‌شتابد. به مانندِ ضحاک که با نیرویِ فروبرنده‌ی ویدات(?) کشته‌شد و سویِ مرگ‌بُنِ خود شتافت.

بحث کرده‌ی سیصد و نوزدهم درباره‌ی اَبَر-زورآوری و فرجامِ پیروزمندانه‌ی سپندارمینو بر زَدارمینو است.

۳۱۹

از آنجا که، زورمندتر همیشه در زورآوری‌هایش جلوه‌گری می‌کند، پس، سپندارمینو که زورمندترین است، این زورمندترینی را در آگاهیِ هرْویشپی‌اش نشان می‌دهد؛ و در فراروندِ آفرینش نشان می‌دهد که بر هر زوریِ فراچیرگی دارد؛ بویژه بر ناآگاهیِ مطلقِ زَدارمینو.

از همین روی است که زَدارمینو هر نقشه‌ی اهریمنانه‌ای که در نبردِ گیهانی می‌کشد، سپندارمینو پیشاپیش از آن آگاه است و راه و چاره‌ی مقابله با آن را می‌داند.

بحث کرده‌ی سیصد و بیستم درباره‌ی این نکته است که، پاس‌داشتن و احترام‌گذاردن به نیکان پاداشِ بیش‌تری به‌همراه‌دارد تا اینکه بدان را برانیم و بیازاریم؛ و اینکه، نیکان را از خود راندن و آزدن مجازاتِ سنگین‌تری در پی دارد تا اینکه بدان را پاس‌داریم و احترام‌گذاریم.

۳۲۰

روی‌هم‌رفته، نویسنده، در این روایت (=کرده‌ی ۳۲۰)، در همین زمینه، چهار حکم اخلاقی را به میان می‌نهد.

بحث کرده‌ی سیصد و بیست و یکم درباره‌ی کارآیندی و کارنشانِ دعا (=آفرین) و نفرین (=نه‌آفرین) است.

۳۲۱

چه آفرین و چه نفرین، به سببِ باهم‌آییِ سه شرط اثر می‌کند:

یک، گفتارِ باورمندانه‌ی گوینده‌ی آفرین یا نفرین؛

دو، شایسته بودنِ کسی که قرار است آفرین یا نفرین بر وی رسد؛

۳۲۲

سه، زمانِ بهنگام و بایسته‌ی برخواندنِ آفرین یا نفرین (=نه آفرین).
در بخشِ دومِ روایت، نویسنده هر سه شرطِ پیش گفته را فراخ ترمی نویسد.
بحثِ کرده‌ی سیصد و بیست و دوم بحثی کهن باورشناسانه (=میتولوژیک) درباره‌ی اندازشِ
دسته‌های پادشاهی است؛ نویسنده پایبند می‌شود سه گونه پادشاهی نژاده یا نانژاده را کوتاهانه
برنویسد.

یکی، شاهزاده‌ی به پادشاهی رسیده از تخمه‌ی شاهان است؛ مانند پادشاهی فریدون از تخمه‌ی
آسویان.

دو دیگر، شاهزاده‌ای است از تخمه‌ی شاهان که به پادشاهی نرسیده است؛ مانند ورمایون و
کتایون از تخمه‌ی آسویان.

پس از این، خواننده چشمِ آن دارد که با نمونه‌ی سوم روبه‌رو شود؛ ولی چنین نیست و بافتِ
سخنِ پهلوی در بندِ سوم سربه‌سر آسیب‌دیده و ازدست‌رفته است. اما به گمانِ ما بحث می‌توانسته
درباره‌ی شخصِ به پادشاهی رسیده‌ای باشد که از تخمه‌ی شاهان نبوده و غاصبِ تاج و تخت است؛
مانند به پادشاهی رسیدنِ غاصبانه‌ی ضحاک که از سویِ مادرِ تبار از اهریمن دارد.
بر همین پایه، در آوانویسی و گزارشِ این روایت، کوشیده‌ایم بُن‌نوشتِ پهلوی را به شیوه‌ای
گمان‌ورزانه بازسازی و بازآرایی کنیم.

۳۲۳

بحثِ کرده‌ی سیصد و بیست و سوم درباره‌ی شادی و رنجِ استوار و ناگذرنده، و، شادی و رنجِ
نااستوار و گذرنده است.

۳۲۴

بحثِ کرده‌ی سیصد و بیست و چهارم درباره‌ی سپردنِ شهریاری به شهریارِ نیک یا بد، و،
بازنمودنِ فرجامِ هر یک از آن شهریاری‌های نیک یا بد است.
سرنمونِ زمینیِ شهریارِ نیک جَم است؛ سرنمونِ زمینیِ شهریارِ بد ضحاک است.

۳۲۵

بحثِ کرده‌ی سیصد و بیست و پنجم درباره‌ی هست و بودِ نشانه‌هایی در دینِ مزدایی است، که
نشان می‌دهد این دین بازگوییِ گفتارهای اورمزد است.

سخنِ زیرین و بنیادینِ روایت، رویِ هم‌رفته گردِ معنایِ شناخته‌ی همه‌ی کیش‌های الهی می‌گردد:
«لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (انعام، ۵۹).

۳۲۶

بحثِ کرده‌ی سیصد و بیست و ششم، درباره‌ی دگرشوندگیِ تدبیرها و رایش‌های زمانه به پیروی
از دگرشوندگیِ شهریار است؛ که خودِ دگرشوندگیِ شهریارِ بروبارِ زوریِ مینوی است که آن زورِ

مینوی در زمین به شهریار داده شده است.

سروته بحث نویسنده روشن است. اما به شیوه‌ی جافتاده‌ی دین کرد، نویسنده، در آغاز، نظر خود را با یک ارز‌آغاز (=آکسیوم) پی می‌گیرد. ارز‌آغازهای از آن گونه، که نویسنده خود را پایبند به استوارکرد درستی آن نمی‌بیند. زیرا مانند آموزگاران همه‌ی کیش‌ها و آیین‌ها، بر این باور است که حاق واقع سخن را می‌گوید.

ارز‌آغازهای نویسنده چنین است:

همه‌ی دسته‌های آفریدگان و تنابندگان، در فرساخته‌ترین سامان، در کالبد مردمی‌زادگان به آشکاری می‌رسند. مردمی‌زادگان در فرساخته‌ترین سامان زمینی خود، از بیش‌ترین زورآوری مینوی، در هستان شهریار بهره‌ور آند. شهریار، پیکرپذیری فرساخته‌ترین زور مینوی در جهان مادی است. از این روی، با دگرشد شهریار، چه به نیکی و چه به بدی، رایش‌های زمانه نیز دگر می‌شوند. این معنا، دلاهنک پایانی نویسنده‌ی این روایت (=کرده‌ی ۳۲۶) است.

شهریار گراینده به شادخواری و شادزیوی و شادکامی و خردگرایی و به‌دینی و دادآیینی و دادمنشی و رامش، همگی تنابندگان را همراه خود سوی همین فروزه‌ها می‌برد. تا بدانجا که هستان شهریار بر باد و ابر و بغان آسمانی نیز کارآیندی دارد.

یکی از نکته‌های پژوهیدنی در این روایت، پافشاری دیگرباره‌ی نویسنده در شناساندن آتروپومورفیک مردمی‌زادگان است: «مردمیان، دیسه‌ی گیتیایی خود اورمزد اند».

بحث کرده‌ی سیصد و بیست و هفتم درباره‌ی بُن‌انگیز (=علت) رفتار یکتاگرایانه و باهمانه‌ی مردم از یک سو، و، جداگرایی آنان از سوی دیگر و، بُن‌انگیز همگرایی باهمانه‌ی دیوان و جداگرایی دیوان از یکدیگر است.

بُن‌انگیز رفتار یکتاگرایانه‌ی مردم و هر آن آفریده‌ی نیک اورمزدی، مهرورزی سرشتین آنان است. بُن‌انگیز رفتار یکتاگرایانه و همگرایی دیوان، هم‌آرایی آنان است در گزندرسانی بر مردم. آشکار است که کاهش مهرورزی سرشتین مردم به رفتار یکتاگرایانه‌ی دیوان یاری می‌رساند؛ و، افزایش مهرورزی سرشتین مردم با یکدیگر، به جدایی گرفتن دیوان می‌انجامد.

بحث کرده‌ی سیصد و بیست و هشتم درباره‌ی هر آن رامش سزاوار شهریاران است.

چگونه رامشی شهریاران را درخور است؟

رامش استوار.

در کتاب دین، نامواژه‌ی «کاووس» به معنی «گی-ئوستیگان» است. یعنی شاهنشاهی استوار. رامش استوار چگونه شهریاران را دست می‌دهد؟ از رهگذار فراهم‌چیدن زندگی تهی از بیم برای زیردستانش، با نمونه‌برداری از زندگی تهی از بیم فرجامین و آرمانی.

بحث کرده‌ی سیصد و بیست و نهم درباره‌ی برترینی نیروی یزدانی بر زور اهریمنی از آغاز تا برپایی جهان بازپسین است.

در سنجش با دیگر روایت‌های کتاب سوم، این روایت (= کرده‌ی ۳۲۹) یکی از گزارش‌های درازدامن دین‌کرد است. ولی با افتادگی‌ها، آسیب‌دیدگی‌های بافت سخن، نابه‌جانویسی، بودوباش واژه‌های خوانش‌ناپذیر و بسی دشواری‌های تشنیک‌ی (= تکنیکی) و ناگشودنی دیگر. ارزآغازی این روایت چنین است:

برترینی نیروی یزدانی بر زور اهریمنی پی‌آمد زورآوری‌ای آسمانی و پیشین‌بنیاد است. یعنی: نیرویی پیشین‌بنیاد و پایدار و کاستی‌ناپذیر تا رسیدن دیگرباره‌ی جهان به بُن مینوی‌اش». دروغ، به‌دروغ، می‌کوشد زور خود را برتر از آن اندازه‌ای که هست بنمایاند. ولی همیشه نیروی وی کم‌تر از آنی است که می‌نمایاند.

نیروی روشنایی‌بخش و پایان‌ناپذیر و مینوی خورشید نمونه‌ای از زور مینوی ستودگان آسمانی است. خواننده‌ی پژوهنده به‌یاد دارد که در دیگر روایت‌های دین‌کرد، خورشید، یکی از ستودگان و فرهمندان است. در این روایت (= کرده‌ی ۳۲۹) نیز چنین است. کم‌شدن روشنایی خورشید، کم‌شدنی‌ای سرشتین نیست بلکه گاهی اهریمن با کمک «گوچیهر» خورشید را می‌پوشاند. یک ساخت آوایی دیگر نامواژه‌ی پیشگفته، گوزیهرمار است؛ که در فارسی امروز، با آواگفت «زهر مار» بیان می‌شود.

زور اهریمن در برابر اورمزد، همانند است با تاب‌نیاموردن تاریکی در برابر روشنایی. از کتاب دین پیدا است که دیری و درنگ اهریمن در جهان مادی شش هزار سال است. پس از این، نویسنده می‌کوشد سرنشانه‌های هر شش هزاره را برنویسد؛ ولی نوشتار پهلوی سخت آسیب‌دیده است؛ تا بدانجا که بخشی از گزارش هزاره‌ی دوم و همه‌ی گزارش وی درباره‌ی هزاره‌ی سوم از دست رفته است.

هزاره‌ی ششم، هزاره‌ی هوشیدرماه است؛ که همراه است با سرکوب دروغ و رستگاری آفریدگان

۳۳۰

و فرساختش پایانی جهان و بازآفرینی تن پسین و دیگرها.

بحث کرده‌ی سیصد و سی‌ام درباره‌ی نوع هستی گوهرِ روشنایی و گوهرِ تاریکی است.

چکیده‌ی نظرِ نویسنده در این روایت این است:

هستیِ روشنایی، گشاینده‌ی چشم است؛ هستیِ تاریکی بستنده‌ی چشم. هستیِ روشنایی به

خویشتنِ خویش دیدنی است؛ هستیِ تاریکی به خویشتنِ خویش پذیرای دیدن نیست.

۳۳۱

بحث کرده‌ی سیصد و سی و یکم درباره‌ی نشانگانِ آرتشتاری (=دستگاهِ جنگ) است، و،

نشانگانِ سیاست‌بازی، که دشمنِ ستیزنده‌ی آرتشتاری است؛ و نیز، نشانگانِ دین‌سالاری است و،

نشانگانِ آشموغی، که دشمنِ ستیزنده‌ی دین‌سالاری است.

نشانگانِ آرتشتاریِ تکاوری است؛ آن سیاست‌بازی (=جدایی گرفتنِ آرتشتاری و شهریاری از

دین) چیرگیِ بدآگاهیِ خشم‌گیرانه است.

نشانگانِ دین‌سالاریِ کردوکارِ آشکار و هم‌مانه است؛ آن آشموغیِ پنهانکاریِ اکومانه است.

۳۳۲

بحث کرده‌ی سیصد و سی و دوم کوشش برای پاسخ دادن به این پرسش است که چرا در هر گونه

رأی‌فرمایی (=تدبیر) از سوی جهان‌آفرین، به گونه‌ای باهمانه، راستی و دادگستری یکی است؛ و چرا

در هر گونه رأی‌فرماییِ مردمانه، راستی و دادگستری یکی نیست.

بحث همچنان با یکی از ارزآغازهای دین‌مزدایی، که به گمانِ نویسنده بی‌نیاز از راستی‌پژوهی

(=اثبات) است، آغازمی‌شود.

اورمزد، از بهرِ نیکیِ یکپارچه‌اش، راستِ سرتاسر دادگستر و، دادگسترِ سرتاسر راست است.

ولی مردمی‌زادگان، از آنجا که دارنده‌ی بینشِ فرانگرانه و هرویسپی (=مطلق) اورمزد نیستند،

می‌توانند راست‌کردار، اما نه لزوماً دادگستر و، دادگستر اما نه یکپارچه راست‌کردار باشند.

دانشِ هرویسپیِ اورمزد، بی‌نیاز از سیر و سلوک، حاقِ واقع و سامانِ مینویِ هر چیزی را حاضر

و ناظر است. مردمی‌زادگان نیازمندِ آموختن و آزمون و، ناتوان از گزینشِ مطلق، چنین نیستند.

۳۳۳

بحث کرده‌ی سیصد و سی و سوم درباره‌ی خاستگاه، و، شیوه‌ی پیداییِ به‌دینی و بددینی است.

به‌دینی، پرتوی از خیم‌وخویِ اورمزد است؛ خاستگاهش منشِ «آهون‌وَر» است.

به‌دینی در نسبتِ با خاستگاهش همانند است با نسبتِ تنه و ریشه‌ی ناپیدای گیاهان.

بددینی، دود و دمی برآمده از تاریکیِ دروجی است؛ خاستگاهش آشموغیِ فریبکارانه است.

نسبتِ بددینی به خاستگاهش به مار و زهرِ مار مانده است.

۳۳۴

بحث کرده‌ی سیصد و سی و چهارم درباره‌ی عاملِ نگه‌دارنده‌ی فره‌ی یزدانی و، عاملِ دورراندنه‌ی آن است.

۳۳۵

نگه‌داری منش و گویش و کنش و دست و دهان از هر گفتاری، عاملِ نگه‌دارنده‌ی فره‌ی یزدانی است. هرزه‌درآیی و هرزه‌بینی و هرزگی اهریمنانه نیز دورراندنه‌ی فره‌ی یزدانی است. بحث کرده‌ی سیصد و سی و پنجم درباره‌ی سه زورِ برترین در جهان مادی است. سه زورِ برترین، یکی دانشِ استوار بر دستورِ آهونَوَرانه‌ی دینِ بهی است. دو دیگر، کنشِ افروزنده‌ی چراغِ شهریاری است.

سدیگر، زورِ مینویِ نهفته در چیزهاست؛ که رساننده‌ی جهان به منزلگه مقصود است. اهریمن، با تازشِ آلوده‌کننده‌اش، در کارِ خستنِ سه زورِ پیشگفته است؛ و نیز در کارِ رُبایشِ آن سه زور و، دست‌اندرکارِ بهره‌گیریِ اهریمنانه از بُن‌ماده‌هایِ چهارگانه‌ی جهان است. این نَهِش ادامه‌دارد تا اینکه پس از شکستِ قوایِ دروج، سه زورِ پیشگفته، دیگرباره، به‌رسایی و بسندگی، به ترازِ اورمزدیِ خود رسند.

۳۳۶

بحث کرده‌ی سیصد و سی و ششم دنباله‌گیریِ کرده‌ی شصت و هشتم همین کتابِ سوم دینِ کرد است. سخنِ همچنان بر سرِ سرآمدانِ هنرهایِ نهادیِ فرایاز (= Ascendant) و فرویاز (= Descendant)، و، سرکردگانِ آهوگانِ نهادیِ فرایاز و فرویاز است.

هنرهایِ نهادی (= فضایل) و آهوگانِ نهادی (= رذائل) برشمرده در این روایت، واژه‌به‌واژه، با سیاهه‌ی ارسطو در فرزانه‌نامه‌ی پُرآوازه‌اش زیر نام «اخلاقِ نیکوماخوس»، برابری دارد. سوایِ سیاهه‌ی فضایل و رذائل که ارزشِ پژوهشیِ بسیار دارد، نویسندگیِ روایتِ دو دانشواژه‌ی پهلوی «فراز-آهنگیه» و «آباز-آهنگیه» را برای نشان دادنِ دو گونه زمانه به کار می‌برد. در اینجا نیز، نویسندگیِ این روایت (= کرده‌ی ۳۳۶)، از دو سرِواژه‌ی «فراز-آهنگیگ / frāz-āhangīg» و «آباز-آهنگیگ / abāz-āhangīg» برای نمایاندنِ معنایِ پذیرایِ نظرِ خود بهره‌می‌برد.

هرگاه آرتش و دین و شهریاریِ ایرانی بختِ بلند دارد و بر ایران فرمانفرمایی می‌کند و اقبال با آنان همراه است و همه چیزشان رو به فراز است، آرتش و دین و شهریاری می‌باید مردم و کشور را با هنرهایِ نهادی (= فضایل) متناسب با نهادمان و وضعیّتِ روبه‌فراز سرپرستی کنند. نویسندگیِ روایت، سیاهه‌ی فضایلی را برمی‌شمرد که به کارِ نهادمان و وضعیّتِ روبه‌فراز و روبه‌بالندگی می‌آید.

نویسنده، این وضعیت را با سرِواژه‌ی «فراز-آهنگیگ / frāz-āhangīg» فرامی‌گوید. هرگاه دین و دستگاه دین‌سالاری (=آسرونی)، از ارتش و شهریاری مدافع ایران و دین ایرانی محروم است، و، بخت از ایران و شهریاری ایرانی روی‌برگاشته است و اقبال به آنان پشت کرده و نهادمان و وضعیّت‌شان، نهادمانی روبه‌فرود است، دین‌سالار، در چنین نهادمانی، می‌باید خیم‌وخویی فروتنانه پیشه کند؛ اما خیم‌وخویی آنچنان، که در چشم دشمن پیروز، خوارمنشی نمایانده نشود. پیشوای دین، در این نَهِش، در همه‌ی رفتارها و کردارهای خود می‌باید فروتنی را بدیده بگیرد. نویسنده‌ی روایت، این وضعیت را با سرِواژه‌ی «آباز-آهنگیگ / abāz-āhangīg» فرامی‌گوید.

این دو نهادمان و وضعیت، درباره‌ی فرمانفرمایی آهوگان اخلاقی (=رذائل) نیز راست است. آهوگان اخلاقی (=رذائل) نیز برای ماندگاری و پایدانی و بقاء خود، دیده شده است که از دو دسته آهوان اخلاقی ویژه‌ی دو گونه زمانه (=فرایاز و فرویاز) بهره می‌گیرد.

روی هم رفته، این روایت (=کرده‌ی ۳۳۶)، شیوه‌های کوشایی فضائل و رذائل را به دست دین‌سالاران (=آسرونان) در دو گونه زمانه‌ی روبه‌فراز و روبه‌فرود نشان می‌دهد.

بحث کرده‌ی سیصد و سی و هفتم دربرگیرنده‌ی هفت جُستار درباره‌ی دین‌مزدایی است؛ از جمله: ذات دین‌مزدایی، بخش‌ایندگی فرزانه‌اش، ملاط سازنده‌ی دین‌مزدایی، خویشکاری این‌جهانی دین‌مزدایی، حاصل همه‌ی دانش دین‌مزدایی، کارمایه‌ی دین‌مزدایی به انگیزه‌ی دوراندن تازش اهریمن و درمان آفریدگان از همه‌ی گنه‌باری‌ها و، گستره‌ی زمانی و مکانی سود دین‌مزدایی تا زمان فرساختش پایانی جهان.

بحث کرده‌ی سیصد و سی و هشتم درباره‌ی دو دسته دین است. یکی دین بنیادشده بر آموزه‌های کهن آموزگاران و، دیگری دین بنیادشده بر یادآموزه‌های آشموخی است.

بُن‌باور «دین بنیادشده بر آموزه‌های کهن آموزگاران»، باور ژرفانه به اورمزد جهان‌آفرین است.

بُن‌باور «دین بنیادشده بر آموزه‌های آشموخی»، ناباوری به اورمزد و به دین اورمزدی است.

نویسنده‌ی این روایت (=کرده‌ی ۳۳۸)، گزیده‌وار، برجسته‌ی پی‌آمدهای دین اورمزدی و دین آشموخی ناباور به اورمزد را برمی‌شمرد.

بحث کرده‌ی سیصد و سی و نهم درباره‌ی توانایی هرکس در رهایی یافتن از تبه‌خویی و توانایی هرکس در ازان‌خویش کردن پارسایی است.

بی‌گناهی و کرفه‌کاری تنها راه‌هایی از تبه‌خویی و از آن‌خویش‌کردن پارسایی است. نویسنده در این روایت (= کرده‌ی ۳۳۹)، سزواژه‌های کرفه‌کاری و بی‌گناهی را به شیوه‌ای کوتاهانه تعریف می‌کند.

۳۴۰

بحث کرده‌ی سیصد و چهلّم دفاع از برترین چاره، یعنی برهنه راه‌نرفتن و گشادگشاد راه‌نرفتن است.

هم در گزارش پهلوی یسنا و هم در برخی روایت‌های دین‌کرد با دو دین‌واژه‌ی «آبر-چار» و «فراز-چار» روبه‌رو می‌شویم. معناهایی بسیار نزدیک به «مسبب‌الاسباب» و «قاضی‌الحاجات».

در این روایت (= کرده‌ی ۳۴۰) همچنان با دین‌واژه‌ی پهلوی «آبر-چار» روبه‌رو ایم. نویسنده، «گشادگشاد راه‌نرفتن» و «برهنه راه‌نرفتن» و «گستی‌بستن» را «آبر-چار» می‌شناساند. نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت سخن‌گوشه‌ی نویسنده به رفتار نامزدایی و بی‌آیین‌برخی مردم است که سرتاپا برهنه می‌دوند و گستی نمی‌بندند. آشکار است که به آیینی جادوگری نظر دارد.

۳۴۱

بحث کرده‌ی سیصد و چهل و یکم درباره‌ی راه و روش به‌دینی و بددینی است. شخص به‌دین، در انجام خویشکاری مینوی خود، در زمین، تا بالاترین مرز توان کوشنده است و از ژرفای جان در همراهی با شهریار دین‌پناه خود است.

به‌دینی از مردم می‌خواهد عاشقانه و رادمندانه به آبادانی جهان پردازند.

بددینی بازگونه‌ی خواست‌وکام به‌دینی رفتار می‌کند.

۳۴۲

بحث کرده‌ی سیصد و چهل و دوم درباره‌ی آن کارهایی است که برای رواج دین بایستمند است. آن کارها چهار آند: زورآور کردن خرد خدادادی، رویکرد به آگاهی دینی، نمایان‌بودن به دینداری، و، پذیرش ژرفانه و جانانه‌ی دین.

همچنانی که هر گله‌ای نیاز به چوپان دارد، گله‌ی عوام نیز نیازمند پیشوای دینی است.

آگاهی دینی با غریزه‌ی خدادادی گله‌ی چارپایان همانسته است.

نمایان‌بودن به دینداری، با جابه‌جایی گله همانسته است.

پذیرش جانانه‌ی دین همانند چراگاه فراخ گله است.

نویسنده‌ی روایت، پس از این همانندسازی بجا و بی‌خدشه، می‌کوشد تا مصیبت‌هایی را نشان‌دهد که در نبود هر یک از این چهار عامل پیشگفته ممکن است دامنگیر گله‌ی عوام شود.

۳۴۳

بحث کرده‌ی سیصد و چهل و سوم درباره‌ی سرآمدترین و بدترین مردمان است.

سرآمدترین همه‌ی آفریدگان و مردمان، شهریارِ نیکِ کشوربان است و دینِ دستورِ دانایِ فرزانه.
بدترین همه‌ی تنابندگان، شهریارِ بدِ هواخواهِ جداییِ دین از سیاست و، آشموغِ زمانه است.
«جم» و «زرتشت» سرآمدِ به‌ترینان اند؛ «ضحاک» و «تورِ بُرادَرُوشِ کَرپِ آیین» گُشنده‌ی
آشوزرتشتِ بدترینان‌اند.

در آینده «سوشیانس» به‌ترین است و «گَجَرُوس» بدترین خواهد بود.
بحثِ کرده‌ی سیصد و چهل و چهارم درباره‌ی آن کارِ یگانه‌ای است که می‌باید در انجامِ آن اراده‌ای
استوار داشت؛ و، درباره‌ی آن کاری است که می‌باید اراده از آن برگرداند.
استواری در کرفه‌کاری و دوری از گناه بزرگ‌ترین کارها و ثواب‌هاست.

بحثِ کرده‌ی سیصد و چهل و پنجم درباره‌ی شش خَستانِ سهمگین است که سه تاییِ آن در
هزاره‌ی زرتشت از سویِ هواخواهانِ جداییِ دین از سیاست بر سرِ دینِ مزدایی فروباریده، و سه تاییِ
آن از سویِ آشموغان بر سرِ دینِ مزدایی آمده‌است.

تازشِ ارجاسپِ خیونانی، تازشِ الکساندر، تازشِ دیوانِ ژولیده‌موی از تخمه‌ی خشم،
فروبارشِ خستنده‌ی آن آشموغِ از سرده‌ی سیامک (=ضحاک)، مزدکِ نفرینی، و، قبادِ آشموغ، شش
فروبارشِ اهریمنیِ خستانِ دینِ مزدایی اند.

بحثِ کرده‌ی سیصد و چهل و ششم درباره‌ی همراهیِ خردِ خدادادی و دینِ بهی است.
بر درستیِ این نکته، یعنی همراهیِ دینِ مزدایی و خردِ خدادادی (=عقلِ بالملکه)، هم دانایانِ
پیشین و هم دانایانِ سپسینِ انگشتِ سخن نهاده‌اند.

بحثِ کرده‌ی سیصد و چهل و هفتم درباره‌ی به‌ترین و بدترین زمانه است.
به‌ترین زمانه‌ها، همراه است با شهریارِ باورمند به دین.
بدترین زمانه‌ها همراه است با دُش‌پادشاهیِ سیاست‌پیشه‌ی آشموغ.

نویسنده‌ی روایت، به کوتاهی، بروبار و پی‌آمدِ هر دو گونه زمانه را برمی‌شمرد.
بحثِ کرده‌ی سیصد و چهل و هشتم درباره‌ی سرنوشتِ آن مردِ نیک‌گُنشی است که از بیمِ جان در
میانِ گروهی از بددینان گرفتار آمده و وادار به بستنِ پیمانِ زناشویی با آنان می‌شود.

اندوه‌مندانه، بافتِ سخنِ هر دو عبارتِ آغازینِ این روایت آسیب‌دیده‌است. برابرِ گمان و
بازشناختِ ما، بخشِ پایانیِ عبارتِ نخست، و، بخشِ نخستِ عبارتِ دوم از دست‌رفته‌است.
هم در آوانویسی و هم در ترجمه، بخشِ به‌گمانِ ما از دست‌رفته را با نقطه‌چینِ آنهم درونِ پرانتزِ

گوشه‌دار ستاره‌دار نشان داده‌ایم. در بند نخست، نویسنده می‌کوشد پی‌آمدهای بد زناشویی با زنان غیر خودی را نشان دهد. در بخش دوم، نویسنده پی‌آمدهای نیک پیوند زناشویی با زنان خودی را نشان می‌دهد.

در پایان روایت، نویسنده، چند نتیجه‌ی سودبخش را گوشزد می‌کند؛ از جمله اینکه: «تنها از راه پیوند زناشویی با زنان خودی است که سپاه یزدانی پرجمعیت می‌شود». بحث کرده‌ی سیصد و چهل و نهم درباره‌ی پیش‌بایست‌های دولت پاینده و دولت مستعجل است.

روشن است که پیش‌بایست‌زیرین و بنیادین دیرپایی و پایداری دستگاه شهریاری، نهاده‌شده بر پایندانی دستگاه شهریاری از دین‌مزدایی است. و، ناپایداری زمان شهریاری، از رهگذار آشموخی خواهد بود.

بند آغازین روایت برگزیده‌ی چم‌ورزانه (=مستدل) استوار است: تن، از آفرینش، به گونه‌ای سرشت‌ورانه (=غریزی)، خواهان آبادانی و آراستگی و سرزندگی و شکوه و خنیاگری و رامش است. اگر دستگاه شهریاری نیز به سرشت‌خدایی پیوندد، بسی نکویی‌های پیشگفته نیز شهریاری را دربرخواهدگرفت. در بخش دوم روایت نویسنده نشان می‌دهد که اگر پاذایین آشموخی دستگاه شهریاری را به‌بندکشد، چه آفت‌هایی بهره‌ی مردم و دین و جهان خواهد شد.

نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت (=کرده‌ی ۳۴۹)، خوارداشت پاذایین آشموخی است به چم‌وبهانه‌ی خوارداشت تن و زندگی‌زمینی و شادخواری و خنیاگری و مانند این‌ها. دین‌مزدایی، خواهان خنیاگری، سرزندگی، رامش، خواسته، افزایش در زن و فرزند و همه‌ی دیگر خواهش‌های اهوراپسند است.

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاهم درباره‌ی بهره‌مندی مردم از ریشه‌ی استوار شهریاری پاینده و، رهایی از دوزخ و آمدن به جایگاه همستگان است.

همستگان، جایگاه همواره آرام پیش از برپایی روز بازپسین است. اندوه‌مندانه، بخش نخست این روایت (=کرده‌ی ۳۵۰) ازدست‌رفته‌است. تنها بخشی از بند پایانی آن برجای مانده است. بخش پایانی، درباره‌ی فرازروی از همستگان به بهشت در همراهی با ستودگان پاک مینوی سخن می‌گوید.

ترجمه‌ی ما از این روایت گمان‌ورزانه است ولی می‌نماید که درباره‌ی رستگاریِ فرجامینِ نژادِ مردمی و مردمی‌زادگان، از جایگاهِ گناهکاران، یعنی دوزخ، سخن می‌گوید. اگر ساختِ نمایین و ظاهریِ روایت را در نظر بگیریم، می‌نماید که گرودمان (=جایگاهِ سرود و نیایش) نیز جای همه نیست؛ هر چند همگیِ آفریدگان در پایانِ جهان به رستگاری می‌رسند؛ ولی سرایِ سرود و نیایش (=گرودمان) تنها جایگاهِ نژادگان و سروران و شهریاران و آریاییانِ نیک‌تخمه و کهن‌آموزگاران و فرهیختگانِ مزدایی است.

۳۵۱

بحثِ کرده‌ی سیصد و پنجاه و یکم درباره‌ی این نکته است که، مردم می‌توانند آمرزش‌های یزدانی را از رهگذارِ بخشایش‌های شهریاران از آن خود کنند؛ از آن رو که، نیکو‌شهریارِ کشوربان، نماینده‌ی زمینیِ خودِ اورمزدِ جهان‌آفرین است. پس، وفاداریِ مردم در برابرِ شهریاران، آنان را نخست، شایسته‌ی بخشایشِ شهریار می‌کند؛ پس آنگاه لایقِ بخشایش‌هایِ اورمزد.

۳۵۲

بحثِ کرده‌ی سیصد و پنجاه و دوم درباره‌ی شیوه‌ی درستِ برخوردِ مردِ دانا آنهم زمانِ رسیدن یا نرسیدنِ الطافِ یزدانی، و، شیوه‌ی نادرستِ مردِ ناآگاهِ زمانِ رسیدن یا نرسیدنِ الطافِ یزدانی است. دانا، هر اندازه لطفی که از سویِ یزدان رسدش، آن را برایِ خود به منزله‌ی سود در نظر می‌گیرد؛ و اگر نرسد، آن نرسیدن را خیر می‌انگارد. مردِ ناآگاه به حکمتِ یزدان، بازگونه‌ی مردِ دانا می‌اندیشد.

۳۵۳

بحثِ کرده‌ی سیصد و پنجاه و سوم درباره‌ی بُن‌انگیزِ گرایشِ به میانه‌روی و بُن‌انگیزِ میلِ به افراط و تفریط است.

میلِ به میانه‌روی نیازمندیِ جان است به آنی که برایِ کار و پیشه و خویشتنِ خویش بایستمند است. میلِ به افراط و تفریط فراتربردنِ افراطیِ نیازِ جان است سویِ آن چیزی که برایِ خویشتنِ خویش بایستمند نیست.

۳۵۴

بحثِ کرده‌ی سیصد و پنجاه و چهارم درباره‌ی سه اندرزِ جمشیدِ جَمِ پشیمان از پیمان‌شکنی است.

سه اندرزِ جَم این است: رامشِ پایدارِ کرفه‌کاری است؛ آن را از فریادرسِ جهانِ مینوی بخواهید! زبان را به راست‌گفتاریِ خُویمند کنید!

همیشه پیمانِ خود را با ستودگان و با یزدان استواردارید!

نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت آهنگِ سخنِ جَم است به گونه‌ای که از آن بویِ پشیمانی از گناه برمی‌خیزد.

روند بحث در بستر سخن پهلوی به گونه‌ای است که می‌نماید جمشید جَم، آزموده‌ها و تجاربِ بد خود — در موضوع دوری گرفتنش یکچند از جهان‌آفرین و روی کردنش به دیوان — را با مردم درمیانه می‌نهد؛ و آنان را می‌آگاهاند که بد آزموده‌های او را تکرار نکنند و از راه غلط او دیگر باره نروند، تا همانی بر سرشان نرود که بر سر وی (=جَم) رفت.

۳۵۵

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و پنجم درباره‌ی نگه‌دارنده و دورراننده‌ی فره‌ی یزدانی است. در این روایت (=کرده‌ی ۳۵۵) نیز برای چندمین بار با بحثِ رازپژوهانه‌ی (=عرفانی) «یکی دانستنِ خویشکاری و فره‌ی یزدانی» روبه‌رو می‌شویم.

انجامِ خویشکاری‌های آفرینشی و اورمزدپسند، فره‌ی یزدانی را پاسبان و پایندان است. گرایان شدن به ناسپاسی و دوری گرفتن از خویشکاری (=وظیفه‌شناسی) دورراننده‌ی فره‌ی یزدانی است.

۳۵۶

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و ششم درباره‌ی ذات و ملاطِ فره‌ی یزدانی و، راه به آشکاری رسیدنِ فره‌ی یزدانی در هستانِ آفریدگان است.

نکته‌های پژوهیدنی در این روایت (=کرده‌ی ۳۵۶)، با همه‌ی کوتاه‌سخنی‌اش، بسیار است. بنا بر این روایت، جهان‌آفرین، آفرینش را برای انجامِ کاری آفریده است. و، برای هر آفریده‌ای، کارِ ویژه‌ای را در نظر گرفته است. اندازه‌ی هر کاری همان اندازه‌ی فره‌ی یزدانی، یا به گمانِ ما همان انرژیِ نورانی حرکتی به‌ودیعۀ نهاده‌شده در اندرونِ آفریده است؛ که همان کارمایه‌ی خویشکاریِ آفرینشیِ آن آفریده می‌باشد.

هر چه از طبقه‌ی فرد بالاتر رویم و به طبقه‌ی خانه و ده و شهر و کشور و هفت کشور رسیم، اندازه‌ی ملاطِ فره‌ی یزدانی بیش‌تر می‌شود. شیوه‌ی پیداییِ فره‌ی یزدانی نیز برابر است با اندازه‌ی دورراندنِ دشمنِ آفرینش. از فرد گرفته تا برسد به هفت کشورِ خُونیرس.

۳۵۷

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و هفتم درباره‌ی امکانِ توانمندی و پادشاهیِ مردم در همین جهانِ پتیاره‌زده است. نیروی اراده و خواست، نیرویی اهریمنی نیست؛ بلکه ایزدخواهانه و ایزدآفریده است. بازگونه‌ی آن، پادنیرویِ آز، نیرویی اهریمن‌خواهانه است. نیرویِ «خواست» در رودرویی با آز اهریمنی از نیرویِ خرد بهره‌ور و بهره‌مند است. اگر «خواست» از «خرد» پیشی‌گیرد، دیوِ آز بسی نیرومندگردد؛ به‌تر است که نیرویِ خواست یا در تراز با نیرویِ خرد یا پایین‌تر از آن نهاده‌شود. این معنا، آموزه‌ی پایه‌ایِ نویسنده‌ی روایت است.

۳۵۸

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و هشتم درباره‌ی دو کار طُرفه است که یکی را مردمی زادگان خود می‌باید برای خویشتن خویش انجام دهند، و، انجام کار دیگر را برای یزدان فراز هیلند. این معنا، همه‌ی آن چیزی است که از سرنامه‌ی روایت درنظر دریافته‌ایم؛ ولی، درک و دریافت نوشتار روشن‌گرانه‌ی پس از آن، آسان نیست. آسیب‌دیدگی بافت سخن و، بود و باش چند واژه‌ی خوانده‌نشده یا شک‌پذیر و، از همه بدتر، تاریکی معنایی و واژه‌سامانی نامعمول نوشتار پهلوی، گزارش سراسر این روایت (= کرده‌ی ۳۵۸) را با دشواری ویژه‌ای روبه‌رو کرده‌است.

۳۵۹

بحث کرده‌ی سیصد و پنجاه و نهم همچنان دنباله‌گیری بحث‌های به‌گمان ما اِشراقی و فرهنگ‌شناسانه‌ی دین کرد است. در این روایت، برای چندمین بار بر یگانستی فره‌ی یزدانی و خویشکاری آفرینشی انگشت سخن نهاده شده‌است.

جهان‌آفرین، آفرینش را برای کاری هدفمند آفریده‌است. از بنیاد، آفرینش، ابزار انجام آن کار هدفمند است. انجام درست خویشکاری با راه‌اندازی درست کار آفرینش همراه است. راه‌اندازی‌ای که از بنیاد همراه است با رسیدن به آرمان و پایانگاه آفرینش. در این روایت (= کرده‌ی ۳۵۹) نویسنده می‌کوشد بروبار تلخ خویشکاری‌شناسی مردمی زادگان را برشمرد.

۳۶۰

بحث کرده‌ی سیصد و شصتم درباره‌ی پشتیبانی و پاسبانی آفریده‌ها از فره‌ی یزدانی است. دَلاهنگِ نویسنده روی هم‌رفته این است: «چَم و چرای پشتیبانی و پاسبانی آفریدگان از فره‌ی یزدانی، گونه‌ای سپاسگویی و سپاسداشت از نیکودهش‌های (= نِعم) خداوند آفریننده‌ی فره است».

۳۶۱

در بند پایانی، نویسنده، پی‌آمد بد فروهشتن سپاسگویی‌های مردم را پیش‌بینی می‌کند. بحث کرده‌ی سیصد و شصت و یکم، درباره‌ی کاست و افزود ارج مردم در سنجش با اندازه‌ی ملاط فره‌ی یزدانی هر کس است.

بحث این روایت (= کرده‌ی ۳۶۱)، روی هم‌رفته این است:

هر آفریده‌ای و هر مردمی زاده‌ای دارای اندازه‌ای معین از فره‌ی یزدانی است. ملاط و کارمایه‌ی فره‌ی یزدانی هر کس و هر آفریده برابر با اندازه‌ی تعیین‌شده‌ی وظیفه‌ی آفرینشی هر آفریده است که از سوی آفریدگار بهره‌ی آن آفریده شده‌است.

اندازه‌ی ارج مرد پارسا از اندازه‌ی ارج گیاه و آب و جانور تا هم‌اندازی با ایزد تیر و شهریور می‌تواند دگرسان باشد. هر اندازه که شخص روسوی وظیفه‌شناسی کند از اندازه‌ی ارج وی تا بدان

حد کاسته می‌گردد که نه تنها از اندازه‌ی ارج آب و گیاه پایین‌تر نهاده می‌شود بلکه مستوجب کیفر «مرگ ارزان» خواهد شد.

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و دوم، بحثی فرزانه در باب زینه‌ها و مراتب هستی با بهره‌گیری از سزواژه‌ها و فرزانه‌های ارسطویی است؛ هر چند نویسنده می‌کوشد تفسیرهای جهان‌شناسانه‌اش با چارچوب دین‌مزدایی در ناسازگاری بنیادین نهاده نشود.

نویسنده در سزنامه‌ی روایت پایبند است که به جُستارُمایه‌های «چبُودی هستی»، «هستندگی و هستی‌پذیری همراهی»، «چرایِ فراروندِ به‌هستی‌آورده‌شدگان» و، «چرایِ همراهی شدنِ به‌هستی‌آورده‌شدگان» بپردازد.

درک و دریافتِ این روایت برای من گزارشگر سال‌ها به درازا کشید. اکنون احتمال می‌دهم به جان‌مایه‌ی سخن نویسنده نزدیک شده‌ام.

با آنکه برجسته‌ی فرزانه‌های این روایت (= کرده‌ی ۳۶۲) از نظام اندیشگانی ارسطویی وام‌گرفته شده‌اند، ولی از همان آغاز با ارزآغازهای (= آکسیومی) مزدایی روبه‌رو می‌شویم: «زینه‌ی آغازین هستندگی، پلّه‌ای از هستی‌پذیری استوار بر همراهی نیروهای جان است».

نویسنده، پلّه‌پلّه، در چم‌پردازی (= دلیل‌آوری) خود پیش می‌رود: همراهی نیروها — که از رهگذار کرده‌ی صد و سی و هفتم می‌دانیم سخن بر سرِ همراهی نیروهای مینوی و گیتایی است — به یکی‌شدگی ماده و صورت می‌انجامد. یکی‌شدگی‌ای که برای هستیدن اجسام و پیکره‌مندان این جهانی بایسته است [خواننده‌ی فرزانه‌ی پژوه توجه کند که با دو مفهوم ماده و صورت در معنای ارسطوَرانه‌ی آن روبه‌رو است].

هستیدن اجسام و اعیان، پیش‌بایستِ کارِ آفرینش‌گرانه است. کارِ آفرینش‌گرانه‌ای که برای سرکوبِ تازشِ اهریمن بایستمند است.

سرکوبِ تازشِ اهریمن زمینه‌چینِ برپایی جهانِ فرساخته و آرمانی آینده است.

نویسنده‌ی روایت در بحثِ فرزانه‌ی «خلق از عدم یا امتناعِ خلق از عدم»، به «ناتوانستنی بودنِ آفرینش از هیچ / امتناعِ خلق از عدم» رأی می‌دهد؛ و «نپذیرفتنِ خلق از عدم» را آموزه‌ای مزدایی برمی‌شناساند؛ و باور داشتن به «خلق از عدم» را از آن دسته‌هایی از کیشداران می‌داند.

نویسنده معتقد است کیشداران از این گونه اعتقاداتِ پوچ بسیار دارند.

خواننده‌ی پژوهنده به یاد دارد که نویسندگان دین کرد، بسیاری بحث‌های فرزانه (فلسفی) و خردکاوانه را به دامن دین گره می‌زنند.

اما راستش این است که اگر هم‌صدا با نویسندگان دین کرد جهان مادی را دنباله‌گیری و پچین جهان مینوی بدانیم، آنگاه «خلق از عدم» درست‌نامود و بی‌وجه است.

۳۶۳

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و سوم، همچنان پی‌گیری بحث فرّهی یزدانی است. نویسنده در سرّنامه‌ی روایت هشت جُستارُمایه را به میان می‌کشد و در نوشتار روشن‌کننده‌ی خود، به هر هشت جُستار، پسانِ گزیده پاسخ می‌دهد.

برای نمونه: آفریننده‌ی فرّهی یزدانی، بُن‌تخمه‌ی فرّهی یزدانی، نگه‌دارنده و نشستگاه فرّهی یزدانی، فروپخش‌کننده‌ی فرّهی تخمه‌های مادی، فرمانده و رائی‌فرمای فروپخش فرّه، پرورنده و پایداردارنده‌ی تخمه‌ی فرّهی یزدانی در اندرون تخمه‌های تنانی، کارکرد فرّهی یزدانی، و، نیروی بازپذیرنده و بازپیوندان فرّه به خویشان خویش.

۳۶۴

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و چهارم درباره‌ی راهی است که با آن می‌توان سود برخاسته از سخن‌گویی درست را سوی خود کشید، و، زیان برخاسته از سخن‌گویی نابخردانه را از خود دورراند. در بند نخست روایت، نویسنده تعریفی کارکردگرایانه (=فونکسیونال) از زبان را نشان می‌دهد. بهره‌دهی فونکسیونال زبان انگیزه‌ی آفریدگار در آفریدن زبان بوده است. و نیز، نیروی وادارنده‌ی زبان به سخن‌گویی، نیروی خواست و کام (=اراده) است.

هم دیوان و هم ایزدان دست‌اندرکار فراچیرگی بر نیروی اراده‌اند: اکومن و آز و خشم از یک سو، و همن و آرد و آرومد و سروش از سویی دیگر برای از آن خویش کردن آن صف‌آرایی کرده‌اند.

سه بند پایانی روایت (=کرده‌ی ۳۶۴)، فرآینمای سودهای برخاسته از سروری و همنانه‌ی مردم بر خویشتن خویش و بر زبان است.

۳۶۵

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و پنجم، سخنورزی‌ای دیگرباره در باره‌ی بُن‌هستندگی آفرینش‌گیتیایی است. در این روایت نیز با بحث‌مثنائی-اشراقی پایگان‌های هستی روبه‌رو می‌شویم. یادکرد سخنواره‌ی مثنائی-اشراقی برای نشان‌دادن پی‌گرفت زمانیک بحث است؛ و گر نه، نویسندگان دین کرد، چندین سده پیش از فرزندگان مشاء و اشراق این بحث را فراگشوده‌اند.

در دستگاه اندیشگانی مزدایی نهاده‌شده بر نبرد نور و ظلمت، بسیار پذیرفتنی، سرشتین و هنجارین است که پردازندگان چنین شیوه‌ای (=شیوه‌ی مزدایی) به بُن‌بنان نور و ظلمت نیز پی‌برند.

دین کرد نشان می دهد نویسندگان در بحث های فرزانه‌ی (=فلسفی) خود به چنین دیدگاهی رسیده بوده اند. آنان، بُن بُنان نور را با سخواره‌ی پهلوی «رُوشنیه ئی بُن رُوشن» فراگفته اند که به گمان ما هیچ معنا و برابری جز «نورالانوار» ابوالبرکات بغدادی و فرزانه‌ی فرهنگشناس، شهاب الدین سهروردی ندارد.

این روایت (=کرده‌ی ۳۶۵) نیز به بحث طبقات و پایگان‌های آفرینش، از فرساختش ساحت مینوی آن گرفته تا فراهم کرد ابزار گیتیایی آن و نیز، فراهم شدن کارگاه هستی، یعنی همان «فَلک / آسمان پایه / سپهر» و، مراتب تکوین جهان مادی تا آفریده شدن مردمی زادگان و جانوران می پردازد.

اما، بودوباش چند واژه‌ی خوانده نشده یا حتی دستکاری شده در بخش آغازین روایت، کار گزارش درست و سراسر آن را با دشواری روبه‌رو می کند. آن سرواژه‌های خوانده نشده اینانند: «نیهنگ» (که نویسنده‌ی روایت، «گت» را ترجمه‌ی اوستایی آن می داند)، «وهنگ»، «گوبریه» و «ویشنگ».

قرائت احتمالی را از گزارش پازند موبد سنجانا و ترجمه‌ی زنده یاد دومناش برگرفته ایم؛ هر چند که خود بر این باوریم با چند فرزانه‌ی سُرانی روبه‌رو هستیم. تا این زمان (=زمان نگارش پیشگفتار درست)، در قرائت سرواژه‌های پیشگفته گامی پژوهشگرانه برنداشته ایم.

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و ششم همچنان درباره‌ی فره‌ی یزدانی است. بحث بر سر پیش‌بایست‌های بالندگی یا میرندگی فره‌ی یزدانی، و، نماد نشان بالندگی و میرندگی آن است. بالندگی فره‌ی یزدانی میوه‌ی فرزانه‌ی های خرد است؛ میرندگی آن بر و بار خوددوستی مُتَلَوَنانه است.

۳۶۶

در هماهنگی با دیگر آموزه‌های دین کرد، فرمانبرداری که تر از مه‌تر نماد نشان رسیدن فره‌ی یزدانی شناسانده می شود.

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و هفتم درباره‌ی سود و زیان روشنایی و تاریکی است.

۳۶۷

در این روایت (=کرده‌ی ۳۶۷) از زیان احتمالی و خاص روشنایی، و، سود احتمالی و خاص تاریکی نیز بحث می شود. نکته‌ای که با آموزه‌های استوارسان و جدی دین کرد در ناسازگاری آشکار است.

ساختمان چم پردازی (=دلیل آوری) روایت نشان می دهد که نویسندگان برای گریز از تضادی

کلامی (=تئولوژیکال) میان بُن‌باورهای به گمان خود مسلم و قطعی و ابطال‌ناپذیرِ مزدایی از یکسو و، شواهد آشکار و، درنما، انکارناپذیرِ جهانِ برونی و پدیداری از سویِ دیگر، دست به نوشتنِ این روایت زده‌اند.

۳۶۸

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و هشتم درباره‌ی سرکوبِ گام‌به‌گامِ اهریمن و دیگرِ پتیاره‌های جهان است از آغازِ آفرینش تا زمانِ نوسازیِ پایانیِ جهان و سرکوبِ سرتاسریِ تازشِ اهریمن. نویسنده بر این باور است که از همان دَمِ آغازِ آفرینش، پتیاره‌های اهریمنی گام‌به‌گام از جهان به پس‌رانده می‌شوند. در بندِ پایانی، نویسنده از یکی از فصل‌های دین کرد، زیرِ نام «زمانِ فراز و فرودِ دینِ مزدایی»، نام می‌برد، که در آن، از هزاره‌های چیرگیِ اهریمن و پیروزیِ دیگرباره‌ی دینِ مزدایی سخن رفته است. تا کنون (=زمانِ نگارشِ پیشگفتار)، در دین کرد با روایتی به این نام، روبه‌رونشده‌ایم. شاید سخنِ گوشه‌ی نویسنده به یکی از روایت‌های ازدست‌رفته‌ی کتاب‌های یکم یا دوم دین کرد باشد.

۳۶۹

بحث کرده‌ی سیصد و شصت و نهم، بحثی فرزانورانه و ارسطویی‌آیین درباره‌ی «تغییرِ اعراض» است. در بندِ دومِ روایت نویسنده گوشزد می‌کند که همه‌ی ترکیب‌بندی‌ها و فروآمیزی‌ها و دگرشوندی‌ها در جهانِ مادی، تغییریِ عَرَضی است. پس از آن، سه نوعِ تغییرِ عَرَضی را برمی‌شمرد: تغییرِ عَرَضیِ سرشتِ کارانه (=طبیعی)، تغییرِ عَرَضیِ آزادکامانه (=ارادی)، و، تغییرِ عَرَضیِ استوار بر همپیوندیِ نیروگانِ سرشتِ کارانه و آزادکامانه. پس از این، با نمونه‌آوری (=تمثیل) هر سه گونه تغییر و گشت و واگشتِ عَرَضی را فراخ‌تر می‌نویسد.

در دو بندِ پایانیِ روایت، نویسنده مدعی می‌شود که تغییرِ عَرَضی، سوایِ اورمزدِ جهان‌آفرین، همه‌ی هستی‌دارانِ مینوی و گیتیایی را دربرمی‌گیرد.

۳۷۰

بحث کرده‌ی سیصد و هفتادُم درباره‌ی چند زورآوریِ برترین است که جهان‌آفرین برای آغاز و انجامِ آفرینش فراآفریده است.

در بسترِ سخنِ روایت، دو گونه زورمندیِ ایزدانه معرفی می‌شود: یکی آن زورمندی‌ای که در آغازِ آفرینش همراه با مینویِ روان و نیرویِ خودآگاهیِ فَرَوَه‌ری بوده است، یکی هم زورمندی‌ای پایانی است که زمانِ ساخت و پرداختِ تنِ پسین و همه‌ی دیگر فرارونده‌های پایانیِ جهان برای فرساختشِ پایانیِ جهان به کارانداخته می‌شود.

۳۷۱

بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و یکم درباره‌ی اندازه‌شناسیِ آفرینش و آفرینشِ اندازه‌شناسانه و،

کارآیندی و نیروی آفرینش است.

اندازه‌شناسی آفرینش یعنی اینکه یک‌یک آفریدگان کار و وظیفه‌ی مقدر خود را انجام دهند. آفرینش اندازه‌شناسانه یعنی اینکه همه‌ی هستی‌داران، جدای از خداوند، بر خویشکاری یگه و تکی خویش در جنب و جوش باشند.

گمان و بازشناخت ما این است که چند بند میانین نوشتار پهلوی این روایت (=کرده‌ی ۳۷۱) آسیب‌دیده است. به گونه‌ای که کار گزارش برخی عبارت‌ها را به دشواری کشانده است.

در بندهای پایانی روایت سخن بر سر خویشکاری هستومندان دارای اراده و، هستومندان سرشتمند شده است. ولی، ستودگان پاک و ناب و والای آسمانی، با آنکه صاحب اراده‌ی گزینشگرانه‌اند، والاتر از آن‌اند که از خویشکاری‌های مقدر و آفرینشی خود روی‌برگیرند.

در کرده‌ی سیصد و هفتاد و سوم از سه مهر باورنشان نام برده می‌شود که نشان می‌دهد دین مزدایی مهر و نشان اورمزدی دارد. یکی، آموزه‌ی «راستی» است؛ دودیگر، خردورزی درخور اورمزد است؛ سدیگر، مهر و نشان شگفتی‌آفرینی‌های اورمزدی در همه‌ی آموزه‌های دین مزدایی است.

بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و سوم درباره‌ی «ذات دین اورمزدی» و «ذات دین اهریمنی» و نیز، «پوشش برونی»، «سامان‌ده»، «رواج‌دهنده»، «دین‌داران» و «ارزانیان» هر یک از دو دین اورمزدی و اهریمنی است. ذات دین مزدایی دانایی است؛ پوشش برونی‌اش نکویی است؛ نیروی راستی سامان‌ده آن است؛ نامش «مزدیسنا» می‌باشد؛ نام دین‌دارانش «مزدایی» است؛ رواج‌دهنده‌اش شهریار پارسای دین‌پناه است.

بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و چهارم درباره‌ی سه «دروج» است که در همان دم زایش بر مردمی‌زادگان پتیاره‌گری می‌آغازند. یکی دیو اکومن است و دیگری دیو آز است و سومین دیو خواب‌آزای نابه‌پیمان بوشاشپ است.

اورمزد جهان‌آفرین، از سوی خود، به ترتیب، ایزد و همن و ایزد سروش و میثوی خواب‌ترازنده (=متعادل) را به نبرد دروجان پیشگفته می‌فرستد.

بحث کرده‌ی سیصد و پنجم، بحثی فرزانورانه درباره‌ی نمادنشان چیزها است. فراروند بحث نشان می‌دهد که نویسنده از ربط علی پدیده‌ها سخن می‌گوید. برابر بخش‌بندی نویسنده، چیزها / اعیان / برابرایست‌ها دارای چهارگونه ربط‌اند.

۳۷۲

۳۷۳

۳۷۴

۳۷۵

برخی روندها به گونه‌ای قطعی به یکدیگر باز بسته و پیوند خورده‌اند؛ به گونه‌ای که با پدیدار شدن یکی، بود و باش، پیدایی و ظهور دیگری نیز پیش‌بینی پذیر است. برخی پدیده‌های دوتایی یا چندتایی، پیوند شایدشوانه و احتمالی دارند. برخی از ربط و پیوندها استوار برگزاف‌گویی و خرافه‌ی مردمانه است؛ برخی پیوندها نیز از بنیاد ناسازگار اند و خرد آن را نمی‌پذیرد.

از نظرگاه خردشناسی (=منطق)، بحث این روایت در گستره‌ی مقوله‌ی «دال و مدلول» است. بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و ششم درباره‌ی آتش و دود، و نیز، گونه‌های بی‌دود و دودمند آن دو است. آتش بی‌دود، همان آتشِ اِسپِنِشْت است. آتشِ دودمند آتشی زمینی است. از رهگذار تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن آتش‌های زمینی دودمند می‌شوند.

نکته‌ی پژوهیدنی در این روایت، بحث دوزخ است که نه از آتش بلکه از دود بر ساخته شده است. زیرا آتش، یکی از ارکان و بُنلادهای اهورایی جهان است و نمی‌تواند از بُنلادهای بر سازنده‌ی دوزخ باشد.

بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و هفتم درباره‌ی هرزه‌درآیی‌های برگزاف زدارمینو است و زائی‌فرمایی سپندارمینو در برابر فریب‌های زدارانه.

زدارمینو، برگزاف، به هرزه می‌درآید که: «با نیست و نابود کردنِ تنابندگانِ اورمزد، نتیجه‌ی نبردِ گیهانی را به سودِ خود برخوادم گرداند». اما رازگشایی (=وحي) دینِ بهی جز این است.

بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و هشتم درباره‌ی قدرتِ نیروی شناخت است برای هر دو مینوی سپندار و زدار.

در این روایت (=کرده‌ی ۳۷۸)، بار دیگر با یکی از آموزه‌های سخت‌استوار دین کرد روبه‌رو می‌شویم؛ و آن، قدرتِ نیروی شناخت و آگاهی است.

نویسندگان و تدوین کنندگان دین کرد، چند باره و چند باره، بر این نکته انگشتِ سخن می‌نهند که، هستی داشتنِ هر گونه بدی و بدکاری در جهان هستی، از زینه‌ی فرودین آن گرفته تا برسد به بُن بُنانِ بدی، یعنی اهریمن، برجوشیده از ناآگاهی و بدآگاهی است. از این رو است که ذاتِ بددینی و ذاتِ اهریمن، در سرتاسر دین کرد، ذاتی برگرفته از بدآگاهی و ناآگاهی است.

نویسنده‌ی روایتِ درنظر، در اینجا نیز یکی از چم‌ورزی‌های ژرفِ خود را درباره‌ی نیروی شناخت، حتی در پیوند با اهریمن، در میانه می‌نهد:

«قدرتِ نیروی شناخت به اندازه‌ای ست که اگر زدارمینو نیز به حقیقتِ مینوی چیزها

۳۷۶

۳۷۷

۳۷۸

۳۷۹

دست یابد، دست از کردوکارِ اهریمن خواهانهِ آش خواهد کشید؛ و به رهایی خواهد رسید». بحث کرده‌ی سیصد و هفتاد و نُهم درباره‌ی ویژگی‌های آفرینشِ سپندارمینو و ویژگی‌های پاذافرینشِ زدارمینو است.

۳۸۰

میانه‌روی، ویژگیِ آفرینشِ سپندارمینو وانه است؛ آن زدارمینو افراط‌کاری است. اگر قرائتِ ما از این روایت درست باشد، از درونه‌ی سخنِ نویسنده نتیجه می‌شود که آن دو ویژگی را در همه‌ی شناخت‌های خود از جهان، می‌باید دخالت دهیم. بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و یکم درباره‌ی امکانِ روندگی و پیشرفتِ آفریده‌های گیتی است حتی زیرِ پادنیرویِ زدارمینویِ ستیهنده.

۳۸۱

در این روایت (= کرده‌ی ۳۸۰)، با بخش‌بندیِ ارسطوییِ جهان نیز روبه‌رو می‌شویم. پتیاره‌گری‌هایِ اهریمن تنها می‌تواند به جهانِ تحت‌القمر آسیب رساند. دستِ اهریمن هیچ‌گاه به «آسمانِ پایه / فلک / ری» نرسد. رسیدنِ جهانِ تحت‌القمر به منزلگه مقصود همراه با بیم است؛ که خود نیرویِ آن بیم، از بنیاد، پادنیرویِ زدارانه است. بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و یکم درباره‌ی پیش‌شرطِ خوشنودسازیِ همگانی و سرتاسریِ مردم است.

۳۸۲

شرطِ خوشنود ساختنِ مردم فرابردنِ همه گونه نیکیِ سویِ ایشان است. که آن، «بی‌نیازی»، «بی‌مرگی» و «فرجامِ کام‌مندانه» است. ولی در جهانِ پتیاره‌زده و جهانِ آمیخته با آلودگیِ تازشِ اهریمن، انجامِ سازگار و رسا و بسنده‌ی هر سه شرطِ پیشگفته شدنِ نیست. نویسنده خود بدین نکته خستو است که در این جهانِ مادی، حتی خرسندساختنِ دو تن نیز شدنِ نیست. در پایانِ روایت نتیجه گرفته می‌شود که سه شرطِ «بی‌نیازی»، «بی‌مرگی» و «فرجامِ کام‌مندانه» تنها در سرایِ بازپسین شدنِ است.

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و دوم درباره‌ی زورمندترینِ هستومندانِ هستی است. نخست به زورمندیِ چارپایانِ سودمند نگریسته می‌شود. دودِ دیگر به هست و بودِ گیاهان، سدیگر به هست و بودِ زمین، چهارم به بادِ باربردارِ آب و زمین و گیاه و چارپا و مردم، پنجم به زورمندیِ آسمانِ پایه (= فلک) توجه می‌شود. از زورمندترینِ آردائیِ فَرَوَزْد که راییِ فرمایِ همه‌ی هستی‌دارانِ مادی است سخن می‌رود. زورفرماییِ فروهرِ پارسایان و آردائیِ فَرَوَزْد در جهانِ مینوی برابر است با زورمندی و زورفرماییِ مردم‌سالار و شهریارِ همه‌ی آفریدگان در جهانِ مادی.

یعنی اَبر-زورآوری مردم بر دیگر تنابندگان زمینی برابر است با اَبر-زورآوری فَرَوَهَرِ پارسایان در جهان مینوی.

۳۸۳

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و سوم همچنان دنباله‌گیری بحثِ دوئُن‌باوری (=ثنویت) است. کارهای مردم یا کرفه است یا گناه. کرفه برآمدِ خِرَد و همنی است؛ گناه برآمدِ کامه‌پرستیِ اکومنانه است. خِرَد و همنی بُن‌انگیزِ کرفه و پارسایی و سود و رامش است.

تَلَوْن خواهیِ اکومنانه بُن‌انگیز (=علت) هر آن بزه و تبه‌خویی و زیان و درد است. پس نمی‌تواند برجوشیده و برساخته‌ی جهان‌آفرین باشد. در پایانِ روایت، نویسنده زمان‌کی می‌یابد تا به دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا «بُنِ آفریننده‌ی همه‌ی ضدّین جهان را یکی دانسته‌اند».

۳۸۴

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و چهارم درباره‌ی مَأْمَن، آغازگاه، ماندگاه و محل (=مِهَن) کرفه از یک سو، و، مَأْمَن، آغازگاه، ماندگاه و محل (=گیلیستگ) گناه در دِل و جانِ مردمان از سوی دیگر است. استاد دکتر میرجلال‌الدین کزازی نامواژه‌ی پهلوی «گیلیستگ» را ساخته‌شده از دو پاره‌ی «گیل» و «اَسْتگ» در نظر گرفته‌اند؛ و، شاید‌مندان، بخشِ آغازینِ واژه (=گیل) را سخن‌گوشه‌ای کهن‌زمان و تاریخی به دیوانِ گیل و مازَن می‌دانند.

روندِ سخن‌نشان می‌دهد که نگریسته‌ی نویسندهِ روایت از این معنا انگیزه‌هایِ نهان و آشکارِ مردمان در انجامِ کرفه یا گناه است. چهارگونه انگیزه برای انجامِ کرفه برمی‌شمرد؛ و چهارگونه انگیزه نیز برای انجامِ گناه.

در دنباله، نویسنده، داوریِ خود را، البته برابرِ نگرگاهِ دینِ مزدایی، در باره‌ی هر چهار انگیزه‌ی انجامِ کرفه و هر چهار انگیزه‌ی انجامِ گناه نیز نشان می‌دهد. مردی هست که کرفه‌ای را از ژرفایِ جان انجام می‌دهد؛ کسی نیز هست که به یوبه‌ی برآوردِ کامه‌ای زمینی کرفه‌ای را انجام می‌دهد. این دسته‌بندی درباره‌ی گناه نیز راست است.

۳۸۵

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و پنجم درباره‌ی دلیلِ خداوندگاریِ انسان در انجام‌دادن یا ندادنِ فضایل، و، دلیلِ تهی از نیرویِ گزینش ولی سودمند بودنِ چارپایان و زییندگانِ نیک است. مردمیان، هستی‌دارانی‌اند که بهره‌مند از نیرویِ امشاسپندیِ اراده و قُوه‌ی گزینش در انجامِ نیک و بد‌اند. دیگر هستی‌داران، از آن میان، زییندگانِ نیک و سودمند چنین نیستند. ولی بهره‌مند از نیرویِ سرشت‌اند. به دیگر سخن، این نیرویِ خدانهاده‌ی سرشت است که آنان را در انجامِ کارهایِ شان رهبری می‌کند. این معنا، همه‌ی آن چیزی است که نویسندهِ این روایت (=کرده‌ی ۳۸۵) سرگفتنِ آن

را دارد؛ ولی در بند پایانی روایت نتیجه می‌گیرد که اگر آدمی همین زیندگانِ نیک را به‌نابه‌جا به‌کارگیرد، بهره‌ای نادرست خواهد گرفت.

۳۸۶

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و ششم درباره‌ی دو گونه دین یزدانی و دین دیوی است. دینی که کرفه را در جایگاه کرفه، و گناه را در جایگاه گناه آموزش می‌دهد، دینی یزدانی است. دین دیوی باژگونه‌ی دین یزدانی است.

نکته‌ی مهم در این روایت (= کرده‌ی ۳۸۶)، فهرست مطلق و تغییرناکردنی کرفه و گناه از سوی نویسندگی روایت است. خواننده‌ی پژوهنده و نکته‌سنج به‌یاد دارد که نویسندگان دین کرد، در برخی روایت‌های این کتاب، برای نمونه کرده‌ی هشتادم، سیاهه و فهرست مطلق کرفه یا گناه را برای برخی کرفه یا گناهان نپذیرفته‌اند.

۳۸۷

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و هفتم درباره‌ی واری، اندازه‌شناسی و معیار گزینش دین و شهریاری است.

در این روایت، از پند آشنای «پیشگیری به‌تر از درمان است» بهره گرفته شده است. چه در گزینش شهریاری و چه در گزینش دین، به‌تر است پیش از هر انتخابی برابر معیارهای خردپسند دست به واری، اندازه‌شناسی و گزینش درست زنیم؛ زیرا گزینش یک شهریاری ستم‌کامه بسیار آسان‌تر از به‌زیرکشیدن وی است.

نویسنده با همین ساختمان چم‌ورزی (= استدلالی) بحث خود را به گزینش دین می‌کشانند. به‌تر است پیش از هر باور ژرفانه و جانانه به هر دینی معیارهای درستی را به‌کاربریم. زیرا گزینش شهریاری دغل، کار مردم را به دینی اهریمنی می‌کشانند؛ گزینش هر کیش ناراست نیز به اسارت در برابر شهریاری خودکامه و ستم‌پیشه می‌انجامد.

۳۸۸

کرده‌ی سیصد و هشتاد و هشتم با سرنام‌های تاریک‌نما و کمی نامفهوم در زمینه‌ی کشتن بخودآگاه و نابخودآگاه آغاز می‌گردد.

اما در نوشتار توضیحی روشن می‌شود که بحثی دین‌دانش‌سازانه (= فقهی) درباره‌ی کشتن آیین‌مند و یزدانی حیوانات و کشتن بی‌قاعده و دیوخواهانه‌ی حیوانات است.

نویسنده‌ی روایت، ذبح جانوران سودمند را به دست برخی کیشداران، گشتنی از گونه‌ی نابخودآگاه و رفتاری ویژه‌ی دیوان و دیوپرستان می‌داند. نگریسته‌ی خود را با سخنواره‌ی پهلوی «آ-بوی-زَنیشُن / ذبح نابخودآگاه» فرامی‌گوید. شاید، با این بیان می‌خواهد گونه‌ای ذبح ددمنشانه‌ی

چارپایان را برساند که به یورش و تهاجم مانند تر است تا ذبح آیینمندان. ایرانیان، هنوز که هنوز است هیچ پرنده یا چرنده‌ای را گرسنه و تشنه ذبح نمی‌کنند. روند سخن در این روایت به گونه‌ای است که برخی کیشداران، در ذبح پرنده و چرنده، بی‌هیچ آیین خدایسندی، به شیوه‌ای تهاجمی دست به کشتار حیوانات می‌زده‌اند.

یزدان پرستان اما، تنها جانوران زیانمند یا جانورانی که در دست دیو پرستان است را سزاوار ذبح می‌دانند. مزداییان، از چارپایان سودمند تنها برای زدودن نیاز مردم بهره‌می‌برند؛ آنهم آیینمندان و زمان‌بندی شده. در این روایت، این معنا با سخنواره‌ی پهلوی «کامگ زَنیشُن / ذبح آگاهانه و آیینمندان» فراگفته می‌شود.

پژوهندگان باریک‌نگر می‌توانند از این روایت (=کرده‌ی ۳۸۸) در واریسی برخی کیش‌ها و آیین‌های جادوگری و رازرفتار بهره‌گیرند. ویژه آنکه روایت در نظر برخی رفتار و کردار کیش‌ها و آیین‌های هم‌روزگار نویسنده‌ی روایت را نشان می‌دهد.

۳۸۹

بحث کرده‌ی سیصد و هشتاد و نهم درباره‌ی هفت خصلت اخلاقی متعالی کی‌ویشتاسپ‌شاه بلندپایه است. و اینکه هر فرد مزدایی، در همین جهان مادی، در هر طبقه‌ی اجتماعی که هست، می‌تواند آن هفت ویژگی اخلاقی فرازین را از آن خود کند.

آن هفت فرازندگی پس از ویشتاسپ‌شاه به یُوشْتِ فَرِیان رسیده است؛ و از تخمه‌ی یُوشْتِ فَرِیان به شاهان پس از وی و نیز شاهان هم‌روزگار نویسنده‌ی روایت رسیده است.

شهریاری درست، خوشنودسازی همگان از رهگذار داد، زورفرمایی (=اقتدار) در برابر دشمنان، سوزگستری، فراوانی ابزار و دارایی، برپاداشتن آیین بزرگی و نژادگی، برگماردن نژادگان و نیکان در کارها، همه و همه، از ویژگی‌های فرازین ویشتاسپ‌شاه است.

پس از این، نویسنده نشان می‌دهد که هر فرد مزدایی، چگونه می‌تواند دارنده‌ی آن هفت فرازینگی و تعالی اخلاقی شود.

۳۹۰

بحث کرده‌ی سیصد و نودم درباره‌ی فراوانی‌دهنده و خستنده‌ی جهان است.

نیروهای فراوانی‌ده و افزونی‌بخش در جهان، با نیروهای خستنده در ستیز و نبردی همیشگی درگیراند.

نویسنده، پس از بیان ارزش‌آغازیه‌ی (=آکسیوم) اندیشه‌ی دیالکتیکی خود، چهار تا از نیروهای خستان جهان، و نیز، چهار تا از نیروهای افزونی‌بخش جهان را نام می‌برد.

۳۹۱

بحث کرده‌ی سیصد و نود و یکم درباره‌ی نیروهای سامان‌دهنده و آشفته‌کننده‌ی فضایل نهادی آدمی است.

هر فضیلت اخلاقی / نهادی دارای یک خانه‌ی نهادین است؛ به گونه‌ای که انجام درست و به‌آیین هر فضیلت می‌باید به آن خانه‌ی نهادین پیوندد. برای نمونه، فرجام اندازه‌شناسی خردورانه می‌باید به کاربست خیم‌و‌خوی نیک پیوندخورد؛ فرجام کاربست خیم‌و‌خوی نیک می‌باید به اندازه‌شناسی خردورانه پیوندد. نویسنده با همین زبان و بیان، فرجام و منزلگه نیک یا بد بسیاری از هنرهای نهادی و آهوان‌نهادی (=فضایل و رذایل) را برمی‌شمرد.

۳۹۲

بحث کرده‌ی سیصد و نود و دوم درباره‌ی آن چیزی است که دلیل و ضرورت وجودی‌اش به محض آشکاری بر بیننده دانسته می‌گردد، و نیز درباره‌ی آن چیزی که دلیل بودن‌اش نیازمند استدلال و چم‌ورزی است.

نویسنده معتقد است هر چیز بایستمند و ضروری از نظر وجودی، چه دیدنی و چه نادیدنی، چم‌و‌چرای بودن‌اش برای قوه‌ی بینش مردم، بدیهی، خودآشکار و بی‌نیاز از استدلال است. تنها ذات دانایی و هر آن چیزی که بروبار آن است دارای شرط پیشگفته است.

اما چیز نابایستمند (=غیر ضروری) چنین نیست. نویسنده‌ی روایت نتیجه می‌گیرد که هم دانایی و هم نادانی بُندار و بُنمند (=متأصل) آند.

در پایان روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌گیرد که چرا مدعی شده‌اند: «بُن بُنانِ هستی یکی است».

نظر استادعبدالله انوار این است که: «نقد نویسنده‌ی روایت بر دسته‌ای از کیشداران، در بنیاد خود چیزی نیست جز خُرده‌سنجی بر بنیان‌های فکری دبستان اصالت وجود».

۳۹۳

بحث کرده‌ی سیصد و نود و سوم درباره‌ی نکوکاری و بدکرداری مردم و نیز، خاستگاه و بروبار نکویی و بدی است.

نویسنده‌ی روایت، همچون همیشه، استوارترین نکویی‌ها را «داد / عدالت» می‌شناساند؛ و استوارترین بدی‌ها را «بی‌داد» می‌داند.

خاستگاه داد دانایی است؛ آن بی‌داد نادانی. بُن بُنانِ همه‌ی دانایی‌ها اورمزد جهان‌آفرین است. و سزاوار جهان‌آفرین، در جایگاه بُن بُنانِ همه‌ی دادها و دانایی‌ها، نیست که کردوکاری هم‌اندازه با بی‌داد از وی سرزنند. در بند پایانی این روایت (=کرده‌ی ۳۹۳)، نویسنده دیگر باره مجالی می‌جوید تا بر

دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا مدعی شده‌اند: «بُن داد و بی داد، دانایی و نادانی در جهان هستی بیش از یکی نیست».

نظر استاد عبد‌الله انوار این است که: «نقد نویسنده‌ی روایت بر دسته‌ای از کیشداران، در بنیاد خود چیزی نیست جز خُرده‌سنجی بر بنیان‌های فکری دبستان وحدت وجود».

بحث کرده‌ی سیصد و نود و چهارم درباره‌ی مرتبه‌ی میانین زینه‌ی آفرینشی مردمیان است در سنجش با مرتبه‌ی ملائکه‌ی مقرب (=امشاسپندان) از یک سو و جانوران از سوی دیگر. مردمی‌زادگان، آفریده‌ای میان دو زینه‌ی فرازین و فرودین اند؛ ولی گاه بر زبَر امشاسپندان می‌رسند و گاه از چارپایان فروتر‌اند.

با بهره‌گیری رسا و بسنده از دو نیروی خرد خدادادی و شنیداری می‌توانند از امشاسپندان سر شوند. بازگونه‌ی این، مردمی‌زادگان می‌توانند تا به تراز جانوران فرودگیرند.

بحث کرده‌ی سیصد و نود و پنجم درباره‌ی ارج مردمان و پلکان آن ارج است. هم، ارج مردمان و هم پله و پایگاه آن ارج با خرد برسنجیده‌می‌شود؛ تا بدانجا که ارجمندترین مردمان خردورزترین آنان است.

مردم بی‌ارج کسانی‌اند که خیم‌وخوی و خرد و آگاهی دینی‌شان با گردوغبار آشموغی آلوده شده‌است. آشموغ را می‌باید با کیفرِ تناپهل، مانند دیگر محکومین به مجازات مرگ‌ارزان، ادب‌کرد. ساختار زبانی-بیانی بند چهارم این روایت (=کرده‌ی ۳۹۵) به گونه‌ای است که نشان می‌دهد نویسنده به شخص ویژه‌ای انگشت سخن می‌نهد: کسی که نخست به‌دین بوده‌است؛ به سبب نابخردی از به‌دینی روی برگاشته و پا‌آیین آشموغی را پذیرفته؛ و سپس در پا‌آیین آشموغی، و در دستگاه قضای آن به پله‌وپایگاهی رسیده‌است.

بحث کرده‌ی سیصد و نود و ششم درباره‌ی ذاتی است که آن ذات، همراه با زمان کرانمند تغییرپذیر نیست و آن ذاتی که پذیرای تغییر است.

در دید و باورِ فرزانه‌ی نویسنده‌ی این روایت، چیزهایی هستند که از نظر ذات خود تقرر دارند و با تغییری که بر سر آنان رود، ذاتیت ذات و خودبودگی خود آنان همچنان مُتَقَرَّر است. نمونه‌آوری پس از این نویسنده‌ی روایت، تقرر ذات گردونه‌ی ماه و زمان است. بحث روی‌هم‌رفته درباره‌ی ثبات جوهری و تغییر عَرَضی است.

اما در پایان روایت دانسته‌می‌گردد که نویسنده‌ی روایت در پی نقد دسته‌ای از کیشداران است که

مدعی اند: «ایزد حق دارد خواست و کام خود را هرگاه که اراده کند تغییر دهد».

راوی می نویسد: دسته‌ای از کیشداران هستند که معتقداند خداوند در تغییر رأی خود مختار است؛ تا بدانجا که این قدرت را دارد هر روز، بنا به بهین دید (=مصلحت) خدایی، چیزی بگوید و دستوری نو دهد و دستور پیشین خود را منسوخ کند؛ یا از آنچه که امروز می گوید فردا پشیمان شود و سخنی و فرمانی دیگرسان دهد.

نویسنده‌ی این روایت (=کرده‌ی ۳۹۶م)، برای تشکیک و تردید در چنین باوری، نخست این پیش‌گذارده را در میان می نهد که: «هرگونه تغییری، یعنی تغییر و دگرسانی از چیزی به چیزی دیگر». برای نمونه: تغییر جوهری نکویی نمی تواند تغییری دیگرباره به نکویی باشد، با حفظ همه‌ی شرایط ذاتیت نکویی. به گونه‌ای که، اگر نکویی، با حفظ شرط ذاتیت، همچنان نکو بماند و نیز تغییرکند، آنچه بر نکویی گذشته تغییر در معنای سراسر است و باریکانه‌ی موضوع نبوده است. اگر هر تغییری که نه در چهره‌ها و چندی‌ها و چونی‌های نکویی، بلکه، تغییر به معنای باریکانه‌ی سخن بر سر نکویی رود، تنها می تواند تغییر جوهری از نکویی به بدی باشد.

اکنون، اگر سخن امروز و دیروز خداوند تغییر کند، و این تغییر در سطح جوهر باشد نه در سطح عرض، یا باید سخن دیروزش — نعوذ بالله — بد بوده، یا امروز به بدی گراییده است. این معنا، همه‌ی آن چیزی است که این روایت سرگفتن آن را دارد؛ ولی، سخن پهلوی، همین معنا و بحث شناخته را، در ساختمان نحوی پیچیده‌ای بیان می کند. به گونه‌ای که گزارش آن، برای ما با دشواری بسیار همراه بوده است.

در گزارش خود از این روایت، با افزودن سخنواره‌هایی رساکننده و روشن ساز آنهم درون پراکنش گوشه‌دار ستاره‌دار، کوشیده‌ایم از ایجاز سخن بکاهیم.

بحث کرده‌ی سیصد و نود و هفتم بازنویسی و بازگزاری همان کرده‌ی دویست و شصت و ششم است که شرح آن گذشت.

بحث کرده‌ی سیصد و نود و هشتم درباره‌ی دسته‌بندی شهریاران و گزارش نام آن دسته‌بندی‌ها است. نویسنده چهار دسته شهریار را نام می برد: نخست، شهریار آراسته کار، دودیدگر، امیدوار، سدیدگر، بیمناک و چهارم آشفته کار.

در چهار بند پایانی روایت، نویسنده تعریف هر یک از این شهریاران را البته در یک جمله فرامی گوید. سنجه‌ی نامگذاری شهریاران یکی خرد است و دیگری بخت. روشن است که نامواژه‌ی

بخت، جانشینی برای «اوضاع زمانه» است.

نویسنده، بر پایه‌ی داشتن یا نداشتن هر یک از دو عامل پیشگفته، چهار دسته شهریار را از یکدیگر بازمی‌شناسد.

۳۹۹

بحث کرده‌ی سیصد و نود و نهم سخنی تکراری درباره‌ی آفرینندگی جهان‌آفرین و پاذافرینش اهریمن است. آفرینندگی جهان‌آفرین همان کردوکار گیتیایی و آرایش مینوی است؛ پاذافرینش اهریمن همان آشفته‌گردانیدن هر دو جهان مادی و مینوی است.

به مردمی‌زادگان دو نیرو عطا شده است: یکی نیروی سرشت، و دیگری نیروی اهورایی اندیشگی و خرد است. اندیشگی و اراده‌ی امشاسپندی، نیروهای تنانی و سرشت را چونان ابزاری به کار می‌گیرد. اهریمن، در روند پاذافرینش خود، پاذافرینش خود را از راه «آز» در اندرون مردمان راه می‌دهد. در این روایت (=۳۹۹)، یک بار دیگر، با نبرد نیروهای متضاد و ستیهنده، از جهان مینوی و مادی گرفته تا اندرون تن مردمان، روبه‌رو می‌شویم.

آفرینش خدایی بر پایه‌ی ترکیب و برآمیزی ماده و معنا، گیتی و مینو استوار است؛ نیروهای گیتیایی از راه سرشت برنامه‌ریزی شده، و، نیروهای مینوی از راه پرتوهای اندیشگی خداوندی که فروغانه‌هایی (=بارقه‌هایی) از آن نیز مردمان را دربر گرفته است، در تن مادی به پیکرینگی می‌رسند. در ستیز با کالبد برآمخته و مُرگب آدمی، پاذافرینش اهریمنی نیز آغاز می‌شود؛ و در برابر یک یک قوای ایزدی، قوایی اهریمنی را سازمان می‌دهد:

اکومن در ستیز با بهمن؛

آز در ستیز با خرسندی و سروش؛

بداگاهی در ستیز با آگاهی؛

مُعْطِیَاتِ حُسّ ظاهر، که نویسندگان دین‌کرد، همه جا آن را با سخنواره‌ی پهلوی «دهیگ

سوهیشنیگ بُرْهَنگ» نشان می‌دهند، در ستیز با دانش راستین برین؛

افراط و تفریط در ستیز با ترازندگی و اعتدال و کار به پیمان؛

بزه‌کاری در ستیز با کرفه‌کاری؛

کاهلی در ستیز با کوشایی؛

آرزوخواهی‌های مُتَلَوّانَه‌ی ناترازنده، در ستیز با هرگونه آرزوخواهی سرشتین و ترازنده.

در این روایت (=کرده‌ی ۳۹۹) با بحث «مِیسْکِسیس / مشارکت / هم‌انبازی مینو و گیتی»

افلاطونی نیز روبه‌رو می‌شویم.

۴۰۰

بحث کرده‌ی چهارصدُم درباره‌ی پی‌گیری چندباره و چندباره‌ی دو بُن‌باوری (=ثنویت) است.

نویسنده هشت جُستارمابه درباره‌ی دانایی و بدآگاهی را به‌میان می‌کشد؛ از قبیل:

بُن‌مایه‌ی دانایی و بدآگاهی، ویژگی آن دو، خاستگاه‌شان، بخشنده‌ی دانایی و، پادبخشنده‌ی بدآگاهی، پذیرندگانِ زمینی آن دو، سامان‌ده‌شان، شکوفاکننده‌ی آن دو، سترگی دانایی و، گرانبازی بدآگاهی.

بخش‌بندی چشم‌سر و چشم‌جان نیز از بحث‌های پژوهیدنی این روایت است.

در بخش پایانی روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا دو دسته از کیشداران را نقدکند.

دسته‌ای از کیشداران هستند که مدعی‌اند: «هم، بُن‌انگیزِ دانایی و هم بُن‌انگیزِ نادانی را ایزد اندر

مردم آفریده‌است». دسته‌ای دیگر هم هستند که مدعی‌اند: «زیرماده‌ی دانایی میان مردم از سوی

ایزد است، ولی زیرماده‌ی بدآگاهی، ساخته و پرداخته‌ی خود مردم است».

۴۰۱

بحث کرده‌ی چهار صد و یکُم درباره‌ی آن چیزی است که دروج به یوبه‌ی آن با مردم می‌نبرد.

سنگین‌ترین نبرد دروج برکامه‌ی ذاتِ مردمان، یعنی روان است. دروج برای دست‌یابی به روان

نخست می‌باید به زین‌ابزارِ زمینیِ روان، یعنی به کالبدِ زمینیِ روان یورش برد. و این شدنی نیست

مگر اینکه دست‌اندرکارِ جداگردانیدنِ تن و روان شود. جداگردانیدنِ تن و روان از یکدیگر با پادابزارِ

بیماری و ناخوشی شدنی است. اگر دروج در کارِ جداگردانیدنِ تن و روان کامیاب‌شود، باز توانا به

نیست گردانیدنِ تن یا روان نخواهد شد حتی اگر موفق به بندبندکردنِ بُن‌سازه‌هایِ تن یا روان گردد.

گزارشِ بالا، همه‌ی آن چیزی است که نویسنده‌ی این روایت (=کرده‌ی ۴۰۱) سرگفتنِ آن را دارد.

در بندهای پایانی روایت، نویسنده، سرنوشتِ کسانی را برمی‌شمرد که در برابرِ دروجِ پیروز یا

سرافکنده می‌شوند. و وعده‌می‌دهد در پایانِ جهان، جهان به سامانی تهی از پتیاره و نهادمانی

باژگونه‌ی خواست‌وکامِ دروج خواهدرسید.

۴۰۲

بحث کرده‌ی چهار صد و دوم درباره‌ی دو گونه رایحه است که هر دو برآمدِ عطرافشانی‌های

میثوی سپند است. آن دو رایحه، فرزاندگی است و افزایشندگی.

نویسنده‌ی روایت، زورنشان و بروبارِ عطرافشانی‌های سپندارمینو را برمی‌شمرد و در پایانِ

روایت زمانکی می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا مدعی شده‌اند: «ایزد، گیتی را برایِ

پیکارِ آفریدگان و مردمان با یکدیگر آفریده است و ناداری و بیماری و مرگینگی و رهایی نیافتگی

ابدی تنابندگان از دوزخ، پایان نوشت بسیاری از تنابندگان است و بهره‌ای از عطفانی‌های خداوند».

۴۰۳

بحث کرده‌ی چهار صد و سوم ادعایی فرزانه پڑوهانه درباره‌ی این نکته است که بهم‌برآمدن روشنایی و تاریکی به معنی درهم‌آمیزی باهمانه‌ی آن دو نیست. اما به روال همیشگی، نویسنده ادعای خود را با ارز‌آغازهای (=آکسیومی) مزدایی فرامی‌گوید که خود را نیازمند استوارکرد درستی آن برای دیگران نمی‌داند.

ارز‌آغازهای وی این است: «در جهان آمیخته، بهم‌برآمدن روشنایی و تاریکی، به گونه‌ای گریزناپذیر، به معنی درهم‌آمیزی باهمانه‌ی روشنایی و تاریکی نیست».

در جهان مادی نیز، بهم‌برآیی آتش و دود، در جایگاه نمایندگان زمینی تاریکی و روشنایی، به معنی برآمیختن زادیک و نهادیک آن دو نیست.

نکته‌ی پڑوهیدنی در این روایت، تعریف استوار بر آموزه‌های مزدایی نویسنده از بهشت است. بهشت، جایگاه خوشی و می‌خوارگی و زن‌بارگی و غلام‌پرماسی نیست. جایگاه فرازین همه‌ی فرازندگی‌ها و تعالی‌هاست.

در پایان روایت، نویسنده منکر می‌شود که دوزخ، بر ساخته از سازه‌ای آتش‌گون [=آتش‌گون] باشد.

۴۰۴

بحث کرده‌ی چهار صد و چهارم درباره‌ی هر آن مردم همانند با یزدان و هر آن مردم همانند با دیوان است.

مردم خداخو و یزدانی، مردمانی‌اند که ساختار و بافتار مردُمیکِ آنان بنیادشده بر مرزبندی درست طبقات اجتماعی است. چنین مردمی، دارنده‌ی پایگان‌های چهارگانه‌ی دین‌سالاری (=آشرونی)، آرتشتاری، کشاورزی و افزارسازی‌اند.

مردم دیوسان رویگردان از یزدان، مردم‌نمایانی دارنده‌ی دینداری آلوده به آشموخی، هواخواه جدایی دین از سیاست، آوازده‌ی مصادره‌ی اموال (=چپاول و غارت) و سازنده‌ی افزارهای بد و نابه‌جایند.

نویسنده‌ی روایت، پس از این، هنرهای نهادی مردم خداخو و، آهوان نهادی مردم دیوسان را برمی‌شمرد. و می‌افزاید که در زمانه‌ی آمیختگی جهان با تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن، نه می‌توان مطلقاً پاک و یزدانی بود و نه مطلقاً ناخالص و دیوی.

در پایانِ روایت، بر دسته‌ای از کیشداران خُرده‌می‌گیرد که چرا مدعی شده‌اند: «بُنِ همه‌ی چیزهای متضادِ جهان یکی بیش نیست».

بحثِ کرده‌ی چهار صد و پنجم درباره‌ی پیش‌بایست‌ها و شرایطِ رسیدنِ مردم به برترین دانایی و بینایی است.

۴۰۵

نویسنده‌ی روایت نخست عناصرِ مَقْوَمه و مُشْکَلِه‌ی دانایی را برمی‌شمرد که چهار تایند: خِرَدِ خدادادی (=عقلِ بالملکه)، خِرَدِ شنیداری (=عقلِ مُستفاد)، فرّه‌ی یزدانی (=بارقه‌های الهی) و، بهمنِ امشاسپند (=نخستین صادرِ نورالانوار). در بندِ پایانی، نویسنده، گام‌به‌گام، زینه‌ها و مراحلِ کسبِ دانش و بینشِ فرازین را نشان می‌دهد. دانش و بینشی که ما را توانا به بینشِ بی‌پرده‌ی مینوی می‌کند و نیکی‌هایِ دو جهان بهره‌ی همه‌ی مردمان می‌شود.

۴۰۶

بحثِ کرده‌ی چهار صد و ششم به دسته‌بندیِ شهریاران پرداخته است. شهریاران هشت دسته‌اند: چهار تاییِ آنان ستودنی اند و چهار تاییِ آنان نکوهیدنی. چهار دسته‌ی شهریارانِ ستودنی البته مراتبی دارند: شهریارِ آراسته به انواع هنر، شهریارِ بسیار امیدوار، شهریارِ سترگ‌امید، و، شهریارِ خودپاس. شهریارانِ نکوهش‌کردنی نیز البته انواعی دارند: شهریارِ آکنده از بیم، شهریارِ شگفت‌بیم، شهریارِ گران‌بیم، و، شهریارِ بیمناک.

سنجه‌ی شهریارانِ ستودنی، خِرَد‌ورزی و فرزائِمند (=فرزان‌مند) بودنِ شخصِ شهریار است. سنجه‌ی شهریارانِ نکوهیدنی، نابخردی و بداگاه‌بودنِ خودِ شهریار است. نکته‌هایِ پژوهیدنی در این روایت کم نیست. در این روایت (=کرده‌ی ۴۰۶)، از «خشم‌گیری و طغیانِ توده‌ها»، «شاه‌فیلسوف» و «پایتخت» نیز سخن می‌رود.

۴۰۷

بحثِ کرده‌ی چهار صد و هفتم درباره‌ی چهار زمانه است که دروَج، در آن چهار زمانه، با آفریدگانِ سپندارمینو نبردی سهمگین را می‌آغازد؛ و جهان‌آفرین، در هر چهار زمانه خورشید را بسانِ آویخته در چکادِ آسمان از رفتنِ باز می‌دارد. زمانِ دیری و درنگِ آویزشِ (=آویزان بودن) خورشید در چکادِ آسمان برابر است با مدتِ زمانِ نبرد.

نبردِ نخستین و درنگِ نخستینِ خورشید در آغازِ آفرینش است. دومینِ آن برابر است با فرجامِ هزاره‌ی زرتشت. از کارنامه‌ی پهلوی «زندِ بهمن‌یسن» درمی‌یابیم که هزاره‌ی زرتشت هنوز به سر نرسیده است. سومین نبرد و سومین درنگِ خورشید برابر است با پایانِ هزاره‌ی هوشیدر؛

چهارمین آن همزمان است با فرجام‌گرفتن هزاره‌ی هوشیدرماه و آغازِ سروریِ خجسته‌ی آن یگه‌مرد، سوشیانش.

۴۰۸

بحث کرده‌ی چهار صد و هشتم درباره‌ی مرتبه‌بندیِ نه‌گانه‌ی آفرینش است. نخستین کارِ آفرینشگرانه‌ی خداوند در آفرینشِ جهان، طراحیِ آن در سامانِ هستیانه است. نویسندهِ روایت، هر نه طرحِ پی‌درپیِ آفرینشگرانه‌ی جهان‌آفرین در فراروندِ آفریدنِ جهان را یک‌به‌یک برمی‌شمرد. نهمین طرحِ آفرینشی «رپی‌هوپن» است؛ که ترجمه‌ی زندِ آن، «رامش‌خواهی ناب است». در پایانِ روایت، نویسنده دیگر باره مجالی فراچنگ‌می‌آورد تا بر دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا معتقد‌اند: «خداوند در آغازِ آفرینش بدی را با نیکی همچون همزمان آفریده است و در میانه‌ی آفرینش بیماری و مرگ را بر آنان فروفرستاده و در پایانِ آفرینش به بیشینه‌ی آفریدگانِ خود وعده‌ی ابدیِ دوزخی عذاب‌آور و آکنده از شکنجه را داده است».

هم، مراحلِ آفرینش و هم نقدِ دسته‌ای از کیشداران در این روایت (= کرده‌ی ۴۰۸)، پی‌گرفتِ بحثی دیگرِ آموزه‌های دین کرد است.

۴۰۹

بحث کرده‌ی چهار صد و نهم، سخنی بی‌اندازه گرانسنگ و به همان اندازه شناخته‌نشده از دین کرد درباره‌ی دو رودِ سپندِ «آرنگ» و «وه‌دائیتی» است.

سرتاسرِ بحث بر گرده‌ی یکی از شایاترین سخنورزی‌های رازپژوهانه و رازورانه‌ی (=عرفانی) دین کرد در بابِ یکی دانستنِ وظیفه‌شناسی و فره‌ی یزدانی است.

در دستگاهِ اندیشگانیِ دین کرد، هر هستومندِ نیک، در هر گوشه از جهانِ هستی، و، در هر زینه و مرتبه‌ای که ایستانده شده باشد، از وَهمنِ امشاسپند گرفته تا زمین و آب و گیاه، هر کدام برایِ کاری و ویژگی یافته‌اند؛ آن کار و آن ویژگی، هر چه و هر اندازه که باشد، سپند و مقدس است؛ هر هستومندی، هر چه که خویشکاری‌هایِ اورمزدپسندِ خود را بیش‌تر و به‌تر و باورمندانه‌تر انجام دهد، در بُن، فره‌ی یزدانی (=انرژیِ نورانیِ خدایی) بیش‌تری بر او فروباریده است؛ این فروبارش، فروبارشی از بالا به معنایِ فیزیکیِ آن نیست؛ درست است که فروبارشِ فره‌ی یزدانی، فروبارشی مینوی است، اما از نهادِ مینوی و به‌ودیعه‌نهادشده‌ی خودِ هستومندانِ سرچشمه‌می‌گیرد. پس، هر هستومندی که خویشکاریِ اورمزدپسندِ خود را ژرفانه‌تر و باورمندانه‌تر به‌انجام‌رساند، فره‌ی یزدانیِ بیش‌تری را بهره‌ی خود کرده است. به سخنِ دیگر، فره‌ی یزدانیِ بیش‌تری را به‌فعلیتِ درآورده است.

در این روایت گرانسنگ و ارج ناشناخته‌ی دین کرد (= کرده‌ی ۴۰۹)، دو دین‌واژه‌ی «فرّه» و «خویشکاری» نیز به همین معنا بکار رفته است.

رودخانه‌ی سپند «وّه-دائیتی» چکادِ خویشکاری است. تگ‌یافت (=مصدق) زمینِ خویشکاری است. پس، چکادِ فروبارشِ فرّه‌ی یزدانی است؛ بلکه ایزدِ فروبارنده‌ی بخشی از فرّه‌ی یزدانی در زمین است آنهم برای هستومندانِ خویشکاری‌شناس. رودخانه‌ی سپند «آرتنگ» ابزارِ همه‌ی پرتوافشانی‌های اورمزد در جهان است. تگ‌یافتِ زمینِ فرّه است.

«ری / پرتو» و «خوَرَه / فرّه» دو دریای شاخه‌گرفته از خودِ اورمزد اند. با کارمایه‌ی این دو است که آفرینشِ سویی منزلگه مقصود رَه‌می‌پیماید.

در پایانِ روایت، نویسنده زمانکی می‌یابد تا بر دسته‌ای از کیشداران بتازد که چرا مدعی شده‌اند: «پایانِ جهان، نه در نامیرایی و خوشنودی و شادخواری جاودانه، که، در میرایی و رنج و فرولغزی ابدی در دوزخ است».

بحثِ کرده‌ی چهار صد و دهم درباره‌ی شناخت‌نشان و ممیزه‌ی پارساترین دین‌دارانِ دینِ بهی و، تبه‌خوترین دین‌دارانِ آشموغی است.

۴۱۰

پارساترین مردم کسی است که با رفتار و کردار و اندیشه‌ی خویش، جهان‌آفرین را بسی خوشنودمی‌سازد. تبه‌خوترین مردمان کسی است که با کنش و منش و گویشِ خویش به بیش‌ترین اندازه جهان‌آفرین را می‌آزارد. در این روایت (= کرده‌ی ۴۱۰)، نویسنده، هم راه‌های خوشنودی و هم رنج و آزارِ جهان‌آفرین، و نیز، بروبارِ آن دوگون رفتار را برمی‌شمرد.

بحثِ کرده‌ی چهار صد و یازدهم درباره‌ی این نکته است که بسا «برخی چیزهای درنما (=به‌ظاهر) ستودنی برایِ پارسایان» زیانمند باشد و بسا «برخی چیزهای درنما نکوهیدنی برایِ همان پارسایان» سودمندترین چیزها باشد.

۴۱۱

سرنامهِ این روایت (= کرده‌ی ۴۱۱)، آیه‌ی کریمه‌ی «وَ عَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ» (بقره، ۲۱۶) را فرایادمی‌آورد.

تنها چیزِ ستوده‌ای که گاه پارسایان را زیانبار شود، راست‌گفتاری است. تنها چیزِ نکوهیده‌ای که گاه پارسایان را سودمند افتد، دروغِ مصلحت‌آمیز است.

نویسنده‌ی روایت، در بندِ دوم (=بندِ پایانی) می‌کوشد سودمندیِ گاه‌وبیگاهِ دروغِ مصلحت‌آمیز را درست‌نمایی (=توجیه) کند.

ساختمان زبانیکی این روایت، نشان از پنهان کیشی (=تقیّه‌ی) نویسنده دارد.

۴۱۲ (الف) بحث کرده‌ی چهار صد و دوازدهم دربرگیرنده‌ی دو روایت درهم آمیخته و سروته از دست رفته است. نخستین بار، زنده یاد دومناش، گزارنده‌ی فرانسوی کتاب سوم، بدین نکته پی برده است.

ایشان، به یوبه‌ی یکدستی شماره‌زنی‌های خود با شماره‌زنی‌های سنجانا، روایت نخست را با رقم 412 (A) و روایت دوم را با رقم 412 (B) نشان داده‌اند.

سخنورزی روایت نخست (=۴۱۲ الف) به چهار جُستارمیه پرداخته است:

دوست‌ترین و خوشنودکننده‌ترین آفریده‌ها جهان‌آفرین را؛

مِه‌پایه‌ترین و رامشمندترین هستی‌داران در بهشت؛

دشمن‌ترین و آزرده‌کننده‌ترین چیزها جهان‌آفرین را؛

و، نگوَن‌بخت‌ترین و رنجورترین هستی‌داران در دوزخ.

«روان»، هم می‌تواند دوست‌ترین و خوشنودکننده‌ترین چیزها، و هم، دشمن‌ترین و

آزاردنده‌ترین چیزها جهان‌آفرین را باد.

۴۱۲ (ب) سخنورزی روایت دوم نوشته‌آمده در کرده‌ی چهار صد و دوازدهم درباره‌ی آن چیزی است که دروج با آن سنگین‌ترین نبردها را می‌آغازد.

آن چیزی که دروج با آن سنگین‌ترین نبردها را می‌آغازد، فره‌ی یزدانی است.

در سرتاسر این روایت سخت آسیب‌دیده، نویسنده می‌کوشد هم، بروبار شکوفایی فره‌ی یزدانی،

و هم پی آمده‌های زیانبار کاستی‌گرفتن فره‌ی یزدانی را برشمرد.

از آنجا که کارمایه‌ی «وظیفه‌شناسی» جهان را به فرجام‌آهورایی آن می‌رساند، کاستی‌گرفتن فره‌ی

یزدانی (=انرژی نورانی حرکتی یزدانی وظیفه‌شناسی) زیانبارترین چیزها در فراروند پیشرفت جهان سوی منزلگه مقصود است.

۴۱۳

بحث کرده‌ی چهار صد و سیزدهم درباره‌ی غایت قُصوای چیزها و اعیان است.

آنگونه که ما دریافته‌ایم، نویسنده در این روایت (=کرده‌ی ۴۱۳)، از دو گونه غایت قُصوای

نام می‌برد. یکی غایتی خاص و ویژسته، دیگری غایتی عام و فراگسترنده.

غایت قُصوای و عام چیزها همان فرُشگَرُذ (=منزلگه مقصود) است.

غایت خاص چیزها، فرازآمدن آن طُرفه‌مرد، آن کس پایانی (=سوشیانس) است.

آن طرفه مرد، هم، پله و پایگاه غایت عام است و هم خود در فراروند غایتی ست که ره به سر منزل مقصود می برد.

۴۱۴ بحث کرده‌ی چهار صد و چهاردهم درباره‌ی میئوی (=مُثل) رادمنشی و زفتی است آن هنگام که مقیم اندیشگی می شوند، و، درباره‌ی نشان پذیري تن این جهانی مردم از آن دو میئو است. اندیشه گاه مردم، فرودگاه زمینی آن دو میئوی پیشگفته است. میئوی رادمنشی سرشت مرد را گرم می کند؛ میئوی زفتی (=خست) دست و تن مرد زفت را سرد می کند.

فشرده‌ی روایت، رساننده‌ی این پیام است که: هر کس در زندگی بخشنده است دست گرمی دارد؛ هر که زفت منش است دستی سرد دارد.

۴۱۵ بحث کرده‌ی چهار صد و پانزدهم دربرگیرنده‌ی سه نکته است: یکی، درباره‌ی آن چیزی که در اندرون مردم است، یکی، ستایش و نکوهش بر آن کاری که مردم انجام می دهند، و، یکی هم درباره‌ی سپاس و ناسپاسی است.

کردوکارهایی که در اندرون مردم رخ می دهد یا سرشتین (=غریزی) است یا سرشت ستیزانه و نادرست. کردوکار سرشتین درست در اندرون مردم، چونان آمیزش سرشتین و درست اخلاط چهارگانه است؛ کردوکارهای نادرست سرشتین در اندرون مردم همان بیماری برخاسته از آمیزش نادرست اخلاط است.

بحث و فحص این روایت، یکسره یونانی گرایانه است؛ اما بحث‌های یونانی گرایانه‌ی دین کرد همیشه برای استوارکردن باورهای مزدایی است. به سبب آمیزش درست و آیینمند اخلاط اربعه (=آبگونه‌های چهارگانه / آمیغ‌های چهارگانه) می باید یزدان را سپاس گفت.

خاستگاه آمیزش نادرست و برون از آیین اخلاط / آبگونه‌ها / آمیغ‌ها را می باید در بُن و گوهری دیگرسان جست.

آمیزش درست اخلاط و آمیزش نادرست آن نشان از دو بُن و گوهر متضاد و ستیهنده دارد. سوای کردوکارهای سرشتین در اندرون مردم، مردم کردوکارهایی آگاهانه دارند که کرفه یا گناه است. کرفه ریشه‌ی بهمنانه دارد؛ گناه خاستگاهی اکومنانه دارد.

کرفته، پذیرای ستایش است؛ گناه پذیرای نکوهش. پس، سزاوار نیست جهان آفرین را آفریننده‌ی کردوکارهای سرشتین نادرست و آفریننده‌ی گناه در اندرونِ مردمان بدانیم.

بحث کرده‌ی چهار صد و پانزدهم یادکردِ چندباره‌ی این نکته است که آفرینشِ مینوانه‌ی تنابندگان از سامانِ مینوی به سامانِ گیتایی می‌رسد.

جهانِ مادی، برآمده، شاخه‌گرفته و فرآورده‌ای از کارگاهِ مینوی است.

که خودِ جهانِ مینوی نیز فرآورده‌ای شاخه‌گرفته از کارگاهِ هستی است.

ولی جهانِ مادی، به گونه‌ای بخوداستوار، به جنبندگی، دگرشوندگی، شدن و شَوند (=تکوین و تَکُون) نمی‌رسد؛ یک دم بی‌نیاز از قوایِ مینوی نیست؛ از آفرینش، همان بُن‌مایه‌ی مینوی است که دیدنی و بسودنی شده‌است؛ که دیگر باره، سویی بُن‌آغازینِ خود، یعنی بُنِ مینویِ خود، که از آن شاخه‌گرفته‌بود، بازخواهدگشت.

در سرتاسرِ گزارش‌هایِ فیزیکالِ دینِ کرد، به نکته‌ای و سخنی برنخورده‌ایم که در خوارداشتِ جهانِ مادی رأی‌ای صادرشده‌باشد.

نکته‌ی بالا، یکی از روشن‌ترین و استوارترین سنجه‌هایِ جداسانیِ دستگاهِ اندیشه‌ورزیِ دینِ کرد، با دیگرِ دستگاه‌هایِ اندیشگانیِ رازورانه است که به کوچک‌شمردن و خوارداشتِ جهانِ مادی رأی داده‌اند.

این روایت (= کرده‌ی ۴۱۶) با همه‌ی بیانِ کوتاهش به بحثِ «مِیکسیس / مشارکت / هم‌انبازیِ مینو و گیتی» افلاطونی نیز انگشتِ سخن می‌نهد.

گیتی، برآیندِ میکس، درهم‌آمیزیِ جهانِ مادی و مینو، است.

گُئشوآژه‌ی «میکس / mix» در زبان‌هایِ اروپایی با «میخ / میس» در یونانی، با بُن‌کنشِ «میخ / میز» در فارسی، (=ستاکِ گُئشوآژه‌هایِ آمیختن و آمیزش) و «میشُر» در سانسکریت هم‌ریشگیِ زبانی و کهن‌زمان دارد.

بحثِ کرده‌ی چهار صد و هفدهم، بحثیِ تک و بی‌تا درباره‌ی «نیرنگ» است.

در فارسیِ امروز، واژه‌یِ نیرنگ، به معنایِ کَلک و حَقّه و فریب است؛ این واژه، ادامه‌یِ زمانیک و کهن‌زمانیک (=تاریخی) واژه‌یِ پهلویِ «نِرَنگ / nērang» می‌باشد که در فارسیِ امروز دچارِ ترادیزی و تحولِ معنایی شده است؛ زیرا در زبانِ پهلوی، واژه‌یِ درنظر، به معنیِ حقه و فریب نیست؛ بلکه واژه‌ای مقدس است به معنیِ ادعیه و اذکار. واژه‌یِ «نِرَنگ / نیرنگ»، در این روایت و

روایت‌های دیگر دین کرد، همه جا با فروزه‌ی «هُو / hu / خوب / نیک» به کار می‌رود. نویسنده‌ی روایت بحث خود را با این جمله می‌آغازد: «نیرنگ، همان رواج نیکِ رایمندی‌هاست».

همه‌ی رایمندی‌های جهان مینو و ماده به یوبه‌ی سامانشِ جهانِ مادی است به میانجیِ رایمندیِ نیرنگِ نیکِ دین (= ادعیه و اذکار).

سامانشِ زمین، به ترتیب، نهاده بر زور آوردِ آب و باد و آسمان است که زور آوردِ آسمان، از بُن برپایه‌ی نیرنگ‌های مینوی (= میکانیکِ سماوی) است. نیرنگ‌های مینوی‌ای که نهاده‌شده بر شگفتی‌آفرینی‌های جهان‌آفرین است.

رایمندیِ تن، زندگیِ روان، سازگاریِ آبگونه‌هایِ چهارگانه (= اخلاطِ اربعه)، آموزش‌هایِ دینیِ سامان‌دهنده‌ی جهان، پاسبانیِ آرتشتاری از آفریدگان، کار و ورزِ گله‌داری و کشاورزی، آسانشِ کارها، سامانشِ شهریاری، همه و همه نهاده‌شده بر کارآیندیِ نیرنگ‌هایِ نیکِ مینوی (= میکانیکِ سماوات) است.

آبادانی، استوار بر نیرنگ‌هایِ نیکِ گیتیایی است.

سنجه‌ی درستیِ نیرنگ با چه ابزاری است؟ با آزمایشِ سختِ ایزدی (= وَر / ordeal). روند و آیندِ ستارگانِ ایستنده و گردنده (= ایستان و گردان / ثوابت و سیارات)، درمانِ زَنش و گَزش و زهرِ خزندگان و راه و چاره‌ی زدایشِ بسیاریِ بیماری‌ها بر افسون و نیرنگِ کارآمد و درستِ دینی استوار است.

در این روایت (= کرده‌ی ۴۱۷)، همه چیزِ جهان، از دگرشدن‌هایِ ستارگان و ماه تا پروازِ مرغان و دگرشدِ آهن‌ها و آهن‌گن‌ها (= فلزات)، استوار بر نیرنگِ نیکِ دین (= میکانیکِ اهورایی) معرفی می‌شود.

در دفترِ چهارمِ گزارشِ در دست، کرده‌ی ۴۱۷، بخشِ یادداشت‌ها، بحثیِ واژه‌شناسانه درباره‌ی دانشواژه‌هایِ «نیرنگ»، «ترفند = تر + فند»، «علم‌الحیل»، «میکانیک»، «میکانیزم» و برابرهاییِ یونانی‌شان را به میان نهاده‌ایم.

بحثِ کرده‌ی چهار صد و هیجدهم درباره‌ی نشانگانِ تجلّیِ زمینیِ سپندارمینو و زدارمینو در جهانِ مادی است.

نشانگانِ تجلّیِ سپندارمینو در جهانِ مادی بیش از هر چیز از رهگذارِ تجلّیِ شهریاریِ به‌دین

پارسا ست؛ آنچنان شهریاری که شهریاری آش نهاده شده بر تقدس «گفتار آفریننده» است. نماد نشان تجلی و پیدایی زدازمینو در جهان مادی بیش از هر چیز از رهگذار به پادشاهی رسیدن پادشاه بد سیاست پیشه‌ی تبه‌خوست.

در سرتاسر این روایت (=کرده‌ی ۴۱۸)، نویسنده، هم، سرشت‌نشان‌ها و خصایل اخلاقی شهریار نیک یا پادشاه تبه‌خو، در جایگاه تجلی‌های زمینی آن دو را نشان می‌دهد، و هم، بروبار شهریاری هر یک را برمی‌شمرد.

بحث کرده‌ی چهار صد و نوزدهم درباره‌ی دو گونه سال خورشیدی و یک گونه سال قمری است. به گمان ما، ساخت زبانی و معنایی این روایت از کهن بودن آن حکایت دارد. درباره‌ی ارج دانشوران‌ی این روایت (=کرده‌ی ۴۱۹) هر چه بگوییم کم گفته‌ایم. درک و دریافت این روایت نیز برای ما سال‌ها به درازا کشید. پس از ترجمه، استاد بهمن حمیدی در پرداخت نثری استادانه، آنگونه که تنها از وی برمی‌آید، بسی کوشید. و پیش از چاپ مجموعه‌ی دین کرد برای چاپ این روایت نیز گام برداشت. ترجمه‌ی نپخته‌ی آغازین میان من و او چند سالی دست‌به‌دست گشت؛ باید اعتراف کنم پرسش‌های بنیادجوی و کاونده‌ی وی، به کوشش بیش‌تر من برای درک به‌تر بُن‌نوشت پهلوی این روایت انجامید. خدایش ختم به خیر کند.

گره درک روایت، به گمان من در دو بند آغازین روایت است که نویسنده یا نویسندگان کوشیده‌اند بی‌اندازه فشرده‌وار دو گونه سال خورشیدی را تعریف کنند.

جان سخن نویسندگان این است که سال، در یک اندازه‌شناسی درست و سراسر، سیصد و شصت و پنج روز و شش ساعت و چند دقیقه (=شصتمینه) است.

به بیان اخترشناسیک، سیصد و شصت و پنج روز و شش ساعت و چند دقیقه‌ی زمینی طول می‌کشد تا خورشید از برابر هر دوازده اختر-سیما (=صورت فلکی) بگذرد و پس از گذشتن از برابر آن‌ها دوباره به همان جایی در فضا رسد که در آغاز سال بود.

اما به چم و بهانه‌های فنی و تشنیک‌ی (=تکنیکی) برای ما امکان محاسبه‌ی نازک‌روشانه و باریک‌کارانه‌ی مدت گردش سال نیست.

چاره‌ی کار، برابر اندرز اخترآماران دین بهی این است که در پایان سیصد و شصت و پنج روز جشن تحویل گرفته‌شود. اما اگر چنین کنیم، شش ساعت و چند دقیقه زودتر از رسیدن خورشید به مکان آغازین خود در فضا، تحویل سال نو را اعلام کرده‌ایم. و اگر این کار (=اعلام چند ساعت زودتر

سالِ نو) را سالِ پسین نیز تکرار کنیم، سالِ دوم در زمین، در سنجشِ با موقعیتِ فضایی خورشید، دوازده ساعت و دوچند دقیقه زودتر اعلام شده است؛ در سامانی که خورشید، در فضا هنوز می‌باید دوازده ساعت و دوچند دقیقه‌ی زمینی راه طی کند تا به آغازگاهِ آسمانی خود رسد.

و اگر محاسبه‌ی زمانِ سالِ نو را چهار سال به همین شیوه تکرار کنیم، در زمین، چیزی نزدیک به یک شبانه روز در نسبتِ با ایستشِ فضایی خورشید سالِ نو را زودتر اعلام کرده‌ایم. و اگر به همین شیوه، کارِ محاسبه‌ی سالِ نو را دنبال کنیم، پس از ۱۲۰ سال، که برابر است با چهار دسته‌ی سی ساله، سالِ نو را در زمین، به نسبتِ نهادمانِ فضایی خورشید، یک ماه زودتر فراگفته‌ایم.

زمانِ نوشتنِ این روایت (=کرده‌ی ۴۱۹)، جابه‌جاییِ سال‌هایِ زمینی در سنجشِ با جابه‌جاییِ فضایی خورشید را پس از ۱۲۰ سال می‌زدوده‌اند؛ تا بدین وسیله تعدادِ ۱۲۰ شش ساعت و چند دقیقه (=که برابر می‌شود با یک ماه = ۶ ساعت و چند دقیقه $\times ۱۲۰$) را جبران کرده‌باشند. یعنی سالِ ۱۲۰ ام را پس از سیزده ماه به پایان می‌رساندند.

امروزه این کار را پس از گذشتِ چهار سال انجام می‌دهند و سالِ چهارم را سیصد و شصت و شش روزه محاسبه می‌کنند تا گشت و واگشتِ زمینی سال در زمین پس از چهار سال با گشت و واگشتِ آسمانی خورشید برابر شود و عقب‌افتادگی‌هایِ خورشید، در نسبت با روزهایِ زمینی، و در سنجشِ با اختر-سیماهایِ دوازده‌گانه، آمارده و جبران شود.

آموزه‌ی پیشگفته به گمانِ ما همه‌ی آن معنایی است که نویسندگیِ روایت در دو بندِ آغازین سر بیانِ آن را دارد.

نویسنده یا نویسندگانِ این روایت (=کرده‌ی ۴۱۹)، محاسبه‌ی باریک‌روشانه و درست و سراسرِ سال را برای همه‌ی کارهایِ دینی و زمینی و کشاورزی از هر کاری واجب‌تر می‌دانند. از بندِ ۲۱ تا ۲۸، برابرِ شماره‌زنیِ ما، بحثی کوتاه درباره‌ی ۱۲ اختر-سیما و گذرانِ خورشید از برابرِ آن‌ها به میان می‌آید.

در بخشِ سوم و پایانیِ روایت، نویسنده به چَم و چرایِ پیدایی و نوعِ آماردنِ (=محاسبه‌ی) سالِ قمری می‌پردازد. اگر نوشت و خواندِ ما درست باشد، بندِ سی و نُهمِ روایت به کارآیندی رفت‌وآمدِ ماه بر رودخانه‌هایِ سپندِ زمینی، و، بندِ چهلُمِ روایت به زمانِ جشنِ کهنِ آیینِ رَد-پَساگ پرداخته‌است.

خواننده‌ی دانش‌پژوه و پیگیر می‌تواند ترجمه‌ی این روایت را در کتابِ «ارج‌نامه‌ی پرویز

شهریاری» دنبال کند.

می‌رسیم به روایت پایانی کتاب سوم دین کرد، که یکسره بحثی بر سر تدوین‌های چهارباره‌ی دین کرد در گذران زمان‌هاست.

۴۲۰

بحث کرده‌ی چهار صد و بیست و دوباره‌ی خود دین کرد است.

در پایان این پیشگفتار، پیش از گفتن هر سخنی درباره‌ی این روایت (= کرده‌ی ۴۲۰)، اجازه می‌خواهم خواننده‌ی فرزانه‌ی پژوه را به دقیقه‌ای اشراقی در این روایت جلب نظر دهم.

اندیشه‌ورزی ارسطوگرایان (= مشائیون) عموماً و فرهنگ‌شناسان (= اشراقیون) خصوصاً استوار بر پذیرش مراتب و پایگان‌های هستی از خدا تا ماده است.

ابن سینا شناس نامدار، استاد عبد‌الله انوار در این بحث تذکر می‌دهند که در واریسی ریشه‌های تاریخی بحث نور از دیدگاه اشراقی می‌باید به نظرگاه امام محمد غزالی در «رساله‌ی نور / مشکاة الانوار» نیز توجه کرد.

اشراقیون، که ما آنان را «فرهنگ‌شناسان» می‌نامیم، برای نمونه: ابوالبرکات بغدادی و شهاب‌الدین سهروردی، خدا را «نور الانوار» نامیده‌اند. شیخ اشراق بویژه پس از نور الانوار مراتبی طولی را در دستگاه آفرینش در نظر گرفته‌است که پایان آن عَسَق است. یعنی بُن‌گاه و معدن همه‌ی تاریکی‌ها و ظلمات. در نظام اندیشگانی سهروردی، مراتب هستی با مراتب انوار، از قاهره تا سافله، برابر است.

نویسندگان دین کرد نشان داده‌اند که چندین سده پیش از ابوالبرکات و شهاب‌الدین سهروردی با بحث مراتب هستی و بنیاد پلکانی هستی بر مبنای پلکان نور آشنایی داشته‌اند و بلکه نوگزار آن بوده‌اند. اما باید پرسید که دو فرزانه‌ی مسلمان پیشگفته آگاهی‌های خود در این باب (یعنی مراتب هستی بر بنیاد مراتب نور) را از چه منبعی دریافت کرده‌اند؟

اجازه دهید اندکی به بحث پیشگفته، یعنی مراتب هستی بر مبنای مراتب نور نزدیک شویم. اگر تاریکی را فقط فقر نور بدانیم یا اگر برای تاریکی هستی‌ای واقعی در نظر بگیریم، به دو دستگاه اندیشگانی از بنیاد دیگرسان می‌رسیم. اگر تاریکی را تنها نبود روشنائی (= فقر نور) معنا کنیم به وحدت وجود یا برابر ترجمه‌ی ما به تَک‌بُن‌باوری می‌رسیم؛ و اگر برای تاریکی هستی‌راستین در نظر بگیریم، به ثنویت (= دو بُن‌باوری) خواهیم رسید.

و اگر برای تاریکی هستی‌ای راستین در نظر بگیریم، آنگاه جداسانی نور و ظلمت یا همان

روشنایی و تاریکی ریشه در وجود آن دو ندارد بلکه برخاسته از دو ماهیت جداگانه خواهد بود؛ پس، پذیرش بُن‌و‌گوهرِ راستین برای تاریکی (=تأصلِ ظلمت) سوای پذیرشِ ثنویت، پذیرشِ اصالتِ مهیت را نیز در اندورنِ خود دارد. این سه‌گانی، یعنی سه‌گانی «اصالتِ مهیت»، «ثنویت» و «تأصلِ ظلمت»، یکی از دقایقِ فرزان‌ورانه (=فلسفی) است که نویسندگانِ دین‌کرد به آن آگاه‌بوده‌اند. نویسندگانِ دین‌کرد، هم، هواخواهِ سخت‌وستوارِ تأصلِ ظلمت‌اند؛ هم ثنوی هستند و هم اصالتِ مهیتی.

گزارشِ بالا، دلاهنکِ بنیادین و ریشه‌ای ما در گزارشِ دین‌کرد بوده و هست. در این روایت (=کرده‌ی ۴۲۰) تدوین‌کنندگانِ دین‌کرد نشان می‌دهند که با بحثِ اِشراقی طبقاتِ چهارگانه‌ی نور آشنایی دارند. آنان تدوین‌هایِ چهارگانه‌ی دین‌کرد را در درازایِ زمان با طبقاتِ چهارگانه‌ی نور برمی‌سنجند. دین‌کردِ آغازین، که به دستِ کی‌ویش‌تاسپ‌شاه تدوین شده‌است، از نظرِ پایه‌ی معرفتی، یکسره بهره‌ور و نشان‌پذیرفته از نورالانوار است.

نویسندگانِ دین‌کرد، معنایِ پذیرایِ نظرِ خود را از نورالانوار با سخنواره‌ی پهلوی «رُوشنیه ئی بُن رُوشن» برمی‌گویند؛ که ترجمه‌ی واژه‌به‌واژه‌ی آن، «روشنایی بنیادِ همه‌ی روشنایی‌ها» است. دین‌کردِ آغازین به دستِ اسکندرِ ملعون پراکنده می‌گردد. به خامه‌ی «توسر» (=تنسر) در زمانه‌ی اردشیر بابکان بازآرایی می‌شود. بازنویسی و تدوینِ دومِ دین‌کرد بهره‌ور و نشان‌پذیرفته از مرتبه‌ی دوم «نور / شید» در جهانِ هستی است. نویسنده، این معنا را با فرزانواژه‌ی پهلوی «بُراه» فرامی‌گوید. مرتبه‌ی دومِ نور در دستگاهِ اِشراقی شیخ، با فرزانواژه‌ی «نورالاقرب» فراگفته می‌شود. بارِ سوم، دین‌کرد پراکنده می‌شود و ازدست می‌رود. آذرفرن‌بَغ برای بارِ سوم آن را گردآوری، بازنویسی و تدوین می‌کند. این بازنویسیِ سومین نیز بهره‌ور و نشان‌پذیرفته از مرتبه‌ی سومِ نور / شید در جهانِ هستی است. نویسنده‌ی دین‌کرد مرتبه‌ی سومِ نور را با فرزانواژه‌ی پهلوی «فُروگ» فرامی‌گوید.

شیخِ اِشراق، مرتبه‌ی سومِ نور را با فرزانواژه‌ی «نورِ قاهرِ دوم» و گاهی «نورِ قاهرِ اَعْلَوَن» بیان می‌کند.

برای چهارمین بار نیز دین‌کرد ازدست می‌رود. آذربادِ پسرِ امید برای چهارمین بار دست‌به‌کار بازپیرایی، گردآوری، بازنویسی و تدوینِ دین‌کرد می‌شود. تدوینِ چهارم را بهره‌ور و نشان‌پذیرفته از

مرتبه‌ی چهارمِ نور / شید در جهانِ هستی می‌داند. نویسنده احتمالاً می‌خواهد بگوید تدوینِ نخستِ دینِ کرد از نظرِ پایه‌ی معرفتی، بهره‌مند از نورالانوار است؛ تدوینِ چهارمِ آن، از نظرِ پایه‌ی معرفتی، بهره‌مند از نورِ قاهرِ سوم یا نورِ قاهرِ سافل است.

البته وی (=آذربادِ پسرِ امید) نگریسته‌ی خود را با فرزانشِ پهلویِ «بام» فرامی‌گوید. اگر گزارش و دریافتِ ما از این روایت درست باشد، بندِ پایانیِ آن به واپسین بازسازیِ دینِ کرد، آنهم زمانِ هوشیدرِ پسرِ زرتشتِ انگشتِ سخن می‌نهد. بازسازی‌ای نه نازل‌تر، که، بهره‌مند از نورالانوارِ آغازین خواهد بود.

فریدونِ فضیلت

اردیبهشتِ ۸۳



۱۱۳. در باره‌ی چَم و چرای <کسب>*
 بینش یا نبودِ بینشِ استوار بر فرهیختگی
 بسیار، در نسبتِ با دینِ آراسته به فرزاندگی
 (=دینِ مزدایی) برایِ درنظرآوردندگان^(۱)
 (=نگرَمندان)، برابرِ آموزیِ دینِ بهی^(۲).

آن کس که، <به یوبه‌ی>* پارساییِ دینی‌وَرانه‌یِ روان، از سرِ مهر و دُشارُم (=عاشقانه)، به
 <آموزانش‌های>* دینِ بهیِ بنگرد (=nigerīdan / باریک شود)، بسی (=abērtar) به
 بینش <— فرازین>* خواهد رسید: <یعنی به همان>* دانش و فرهنگِ دینی.
 آن کس که، به آبادنیِ جهان (=امورِ اینِ جهانی) و سروری (pādixšāyīh) و نام‌جویی، <نه به
 اندازه‌یِ برآوردنِ نیازها، بلکه>* آژوَرانه بنگرد: <چنین کسی، از نبودِ>* بینش و دانشِ استوار
 بر دینِ بهیِ بسیِ تباهی‌گیرد (=wēš xwasēd).
 آن کس که، به یوبه‌یِ دوستداریِ روان، در <آموزانش‌های>* دینِ بهیِ باریک شود، هر آن
 دانش و آگاهی را تا به مرزِ فرآراستگی (=andar bowandag) به‌چنگ آورد — هر چند
 گیتی‌خواهی و برتری‌جویی و نامداری را آنهم به اندازه‌یِ بایسته بخواند.
 آن کس که، به گیتی تنها نه آژوَرانه بنگرد، بلکه به هر آن دانش و آگاهی <— نهاده شده بر دینِ بهی
 نیز>* نظر کند، هر آن دانش و آگاهی را خیلی کم [یا: به اندازه‌یِ نیاز] بدست خواهد آورد
 — حتی اگر از ابزارِ زندگیِ مادی تنها به اندازه‌یِ بایسته بهره ببرد.
 جدایِ از این، <در دین‌نامه‌یِ... (?)>*، کهن‌آموزگارانِ دینِ چنین آموزانیده‌اند (cāšīdan):
 «پیش از هر کاری می‌باید خیم <و خویِ خود را>* ویراست و، پس از آن، در
 پرس و جویِ بخردانه <یِ کارها>* برآمد».

یادداشت‌ها

۱- درنظرآوردندگان را برابرِ «نیگریداران / nigerīdārān» آورده‌ایم. آشکار است که نویسنده، به
 مردمِ دقیق و باریک‌بین و ژرف‌کاو و مانندِ این نظر دارد.
 نویسنده می‌خواهد روشن کند که چرا برخی به بینش و دانشِ راستین می‌رسند و چرا برخی

دیگر به آن بینش و دانش راستین دست نمی‌یابند.

نویسنده‌ی روایت، چَم‌وچرای این دست‌یافتن و دست‌نیافتگی را به انگیزه‌های درونی آن کسان نسبت می‌دهد. برخی، به دینِ بهی به یوبه‌ی دنیاخواهی نزدیک می‌شوند و برای ثروت و قدرت و نامداری و بالا رفتن از پلکانِ ترقیِ این‌جهانی. برخی دیگر چنین نیستند.

نکته‌ای به نظر می‌رسد این است که این روایت (= ۱۱۳) در زمانه‌ی بالندگی دین و شهریارِ ایرانی تدوین شده است، نه در زمانه‌ی فرودِ آن دین و شهریار.

و نیز نشان می‌دهد که در آن روزگار نیز دین‌دارانِ راستین با مشکلی امروزین دست به گریبان بوده‌اند؛ در آن زمانه نیز بسیاری بوده‌اند که تنها برای کسبِ مقام و قدرت و ثروت دینِ بهی را در نظر می‌آورده‌اند نه از سرِ شوق به کسبِ دانشِ برتر. نویسنده‌ی روایت نیز همین را چَم‌وچرای دست‌نیافتنِ آن کسان به بینش و دانشِ برتر می‌داند.

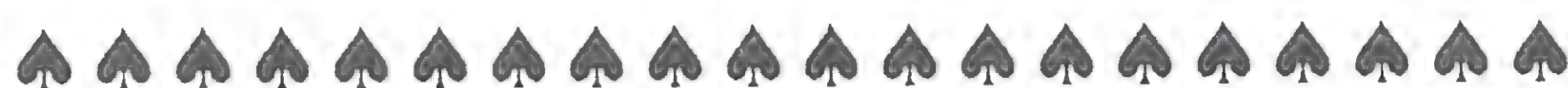
۲- پس از این، نویسنده‌ی این روایت (۱۱۳)، در باره‌ی دانشِ چهار دسته از مردمان در نسبتِ با دینِ مزدایی سخن بمیان می‌آورد:

نخستین دسته، کسانی اند که خواستارِ پارساییِ روان به کمکِ دین اند، و عاشقانه، آموزانش‌ها و دستورها و چارچوب‌های دینِ بهی را می‌نیوشند و در آن باریکانه می‌نگرند و به دانش و فرهنگِ دینی دست می‌یابند.

دسته‌ی دوم، کسانی اند که، آژورانه، خواهنده‌ی خواسته‌های گیتیایی و زورنمایی و پُرآوازی اند ولی درنما خود را باورآورنده به دینِ بهی می‌نمایانند؛ اینان از دانش و بینشِ دینِ بهی بسی دور اند و دانش و آگاهیِ دینی در دل و جانِ آنان تباهی گرفته است.

پس از این، دو دسته‌ی میانینِ دیگر نیز هست؛ یک دسته‌ی میانین، کسانی اند که، دوستدارِ پارساییِ روان اند؛ ولی گیتی‌خواهی و زورپرستی و نامجویی را تنها به اندازه‌ی نیاز — نه آژورانه — خواستار اند. چنین کسانی مجالِ آن را دارند که دانش و آگاهیِ دینی را تا به مرزِ فرآراستگی فراچنگ آورند.

یک دسته‌ی میانینِ دیگر، کسانی اند که، هم خواهانِ دانش و بینش اند و هم آژورانه گیتی‌خواه اند؛ هر چند که از ابزارِ آن به اندازه‌ی بایسته بهره می‌گیرند ولی به انگیزه‌ی همان آژوری گیتی‌خواهانه، هر آن دانش و بینش را خیلی کم به دست خواهند آورد.



۱۱۴. در باره‌ی هر آن رستگاری هنگام
 <برپایی> * فرَشْگَرْد (= غایتِ قُصوی /
 آخرت)، و، در باره‌ی از حیز افتادنِ
 (= فرومردن / frōd-kušīdan) ز دارمینو آنگونه
 که در گاهان پیداست، برابر آموزه‌ی دین بهی.

از حیز انداختن و میراندنِ گوهرِ چیزها (= فسادِ جوهرِ اشیا) <به معنای> * نیست‌شوندگی
 <مطلق> * گوهرِ <چیزها> * نیست؛^(۱) روندی را که بودن نشاید. بلکه، <به معنای> *
 جداشوندگی <دویش> * چیزها از یکدیگر است (čiš az čiš). <دوششی> * که استوار بر
 کردوکارِ یکتاگرایانه‌ی (= hamīh / باهمانه‌ی) آن <چیز>ها بوده است.
 آن <رویداد>ی که به سببِ جداشوندگی <بُن‌پاره‌های یک پیکره> * به ناکارآمدی همان
 چیز (= ham tan / همان پیکره) می‌انجامد (bawēd)، درست بدین معنی است که آن چیز [یا:
 آن پیکره] از حیز افتاده (kušīdan) و ناکارآمد شده است.
 چونان <ماده‌ی> * تن، که به سببِ جداشوندگیِ جان از آن، سر به نیستی نمی‌گذارد، بلکه،
 ناکارآمد می‌شود.

<و این تن و جانِ ناکارآمد و جداافتاده> * همچنان در پراکندگی (= آشفتگی) است؛ تا به روزِ
 نوسازیِ جهان، که ز دارمینو با همه‌ی ساخته‌ها و ابزارش — به گونه‌ای ناکامانه، در فرجامِ جهان، از
 آن روی که هیچ چیزی، حتی آن چیزهایی که با آن‌ها اهریمنانه می‌جنبید، را نمی‌تواند بهره‌ی خود
 کند — از حیز بیافتد (= abar-kūšīhēd).^(۲)

<و، به جای آن، تنها چیزی را که> * به فراوانی بهره می‌برد، یاری نشدن و دردِ بی‌درمان(?)
 an-ayāsīh dard?? است؛ آن هنگام که سویی تیره‌سرایِ دیوی فرولغزد و بازافکنده می‌شود
 (= abāz.....abgand) از حیز خواهد افتاد.

<در این باره> * این است آنچه از <کتاب> * دین پیداست:^(۳)

<ترجمه‌ی سخواره‌ی اوستایی:> *

ای مزدا آهورا! از آنجا که تو شهریارِی، آنان اگر این [آموزشِ تو] را دریابند، به «شهریارِ مینوی» تو [راه خواهند یافت] (یسنا، اوستایی، هات ۳۴، بند ۱۰).

<ترجمه‌ی گزارشِ پهلوی: >*

از بهرِ هر آن هرویسپیِ تو ای مزدا آهورا!
به سببِ هر آن شهریارِی تو، ز دارِ مینو، با مطلقِ گناهکاری‌هایش، از حیّز خواهد افتاد. (یسنا، پهلوی، هات ۳۴، بند ۱۰، C).

آن زندیق^(۴) که به هرزه می‌درآید (؟ آموزش می‌دهد؟):

«تاریکیِ اهریمنی، در فرجامِ <کارِ جهان> * در نو زندانی از [یا: در بند و زندانی از] روشنایی افکنده و سرنگون می‌شود»،^(۵) <با این ادعا، > * به سببِ هدایت^(۶) تاریکی از همسایگیِ یکسویانه <یِ آن > * با روشنایی، به همسایگیِ همه‌سویانه‌ی <تاریکی با روشنایی > * که از دو سو هم‌مرز <تلقی می‌شوند؛ تاریکیِ اهریمنی مفروض در > * شکمِ روشنایی، <فرصت دارد > * روشنایی را بیش از پیش بیازارد و بسی بدتر سختی دهد.

با <ادعای > * ناکرانمند دانستنِ <تاریکی از یکسو، و، از سویِ دیگر، > * پربسته دانستنِ (= parwastag / محصور) آن در محیطِ پیرامونیِ خود <این تصور را القامی‌کنند که تاریکیِ ناکرانمندِ اهریمنی، در > * زندانِ خُم‌مانندی^(۷) <از روشنایی فرو > -نشسته است (؟ nišastan)؛ <با چنین ادعایی، آشکار می‌شود که > * آموزه‌ی «ناکرانمندی تاریکی» تهی <از راستی > * است. <یعنی، به پیروی از کژآموزی‌های مانی، با ادعایِ زندانی شدنِ فرجامینِ تاریکی در شکمِ روشنایی، تاریکی را در شکمِ روشنایی، > * از همه سو، کرانمند گفته‌ایم.

<زندیقِ مدعیِ این ادعا، در ساختمانِ استدلالیِ خود، > * در گزاره‌ی کَهِین (مُقَدَّم / pēš-saxwan)، درباره‌ی بی‌کرانگیِ تنانی^(۸) <مینوی > * تاریکیِ دچارِ ناسازگاریِ بنیادین (= hambasānīh / تناقض) و آشفتگیِ <منطقی > * است.

و، در گزاره‌ی مهین (تالی / pas-saxwan)، تنابنده‌ی ناکرانمند <ادعاییِ خود را > * در زندانی «کرانمند» پربسته (= محصور) می‌کند؛ آنی را که بودنِ شاید و سامان <هستی و راستی > * نپذیرد.^(۸)

یادداشت‌ها

- ۱- یعنی: به معنای اِمحاءِ جوهری چیزها و اشیاء نیست.
بی هیچ گمانی، نویسنده‌ی این روایت، اِمحاء و نیست‌شوندگیِ أعراض را می‌پذیرد.
برگرفتنِ این نظریه، تنها می‌تواند پی‌آمدِ نگره‌ی اتمیِ ذیمقراط باشد. زیرا در نگره‌ی اتمی (=آبخشیک)، هر گونه ترادیزی (=ترانفورماسیون) و تغییر و تحولِ مادی را تنها در چارچوبِ جابجاییِ ریزپاره‌هایِ خودِ ماده جست‌وجو می‌کنند.
- ۲- نویسنده‌ی این روایت، به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که آیا گوهرِ زَدارمینو نیز بطورِ مطلق نیست و نابود می‌شود یا بندبند می‌شود و به گوهری دیگر ترادیسیده خواهد شد؟
و اگر بندبند شود، ذاتِ زَدارانه‌ی آن بُن‌پاره‌هایِ بندبند شده برجا خواهد ماند یا به سببِ بندبندشدنِ گوهرِ زَداری‌اش گوهری غیرِ زَداری و ناهریمانه را خواهد پذیرفت؟
خواننده‌ی پژوهنده به یاد دارد که نویسندگانِ دینِ کرد، در همین کتابِ سوم، کرده‌ی بیست و دوم، تغییرِ جوهریِ روانِ دیوی به روانِ یزدانی را نمی‌پذیرند. اگر نپذیریم که بندبندشدنِ ذاتِ اهریمنی، به معنیِ تغییرِ جوهریِ آن ذات نخواهد بود، با آموزه‌ی دیگر از دینِ کرد، به ناسازگاری خواهیم افتاد: و آن، نیست‌شوندگیِ مطلقِ زَدارمینو و لشکریانش در پایانِ جهان است.
به دو شیوه می‌توان این گزارش‌هایِ ناسازگارنما و متناقض را درست‌نمایی (=توجیه) کرد:
یکی اینکه نتیجه بگیریم نویسندگانِ دینِ کرد، از پی‌آمدها و لوازمِ منطقیِ گزاره‌هایِ فرزانه‌نمایِ خود آگاهیِ چندانی نداشته‌اند.
دیگر اینکه نتیجه بگیریم، نویسندگانِ گوناگون، با مشرب‌هایِ فرزانشیِ گوناگون، در زمان‌هایِ جدا جدا، دست‌اندرکارِ تدوینِ دینِ کرد بوده‌اند.
- ۳- پس از این، نویسنده، سخنواره‌ی اوستاییِ یسنا، هاتِ ۳۴، بندِ ۱۰، و گزارشِ پهلویِ آن را برمی‌نویسد.
برایِ گزاردنِ این سخنواره‌ی اوستایی از گزارشِ جلیلِ دوستخواه بهره گرفته‌ایم؛ ولی فارسیِ کرده‌ی گزارشِ پهلوی را برابرِ دریافتِ خود به انجام رسانده‌ایم.
- ۴- اوشیدری، د.ن.م، ۳۰۷):
«زندیکی یا زندیقی، گمراهی و بدبینی است، ایرانیان، مانی را زَنَد می‌خوانند، چرا که او نزدِ ایرانیانِ زرتشتی، گمراه و از دین برگشته دانسته شده است. زندیق معربِ زندیک به معنیِ دین

برگشته است و منسوب به زند به معنی تفسیر نیست. بنا بر این زند به معنی تفسیر را نباید با زند به معنی جادوگر که از گناهان بزرگ است و زندگی اشتباه گرفت».

و نیز نگاه کنید به عبارتی از مانی پژوه فرانسوی، نویسنده کتاب مانی و سنت مانوی: «مورخان عرب، برای آیین مانی طبعاً واژه‌ای ساخته بودند و آن را «المانویه» می‌نامیدند؛ اما کیش مانی معمولاً با عنوان «زندقه» که ریشه‌ی ایرانی دارد، و، مانویان به عنوان «زنداقه»، که جمع «زندیق» است، شناخته شده‌اند».

دگره، فرانسوا، مانی و سنت مانوی، دکتر عباس باقری، ص ۱۵۹.
جاحظ، مانویان را «رُهبانُ الزنادقه» نام داده است تا با راهبان بودایی و مسیحی جابه‌جا گرفته نشود.

در اوستا به کسی که از دین مزدایی روی برگاشته است «زَند» گفته می‌شود. نگاه کنید به عبارتی از یسنای اوستایی، هات ۶۱ اُم، بند سوم، عبارت سوم:

hamistaiiaēča. nižbərətaiiaēča. zaṇdamča. yātumatamča.

نظر ما این است که موبدان دوره‌های میانه از این دشنام اوستایی برای بدنام کردن سست‌باوران از دین برگشته‌ی زمان خود بهره گرفته‌اند. همچنانی که از دشنام عقیدتی و باستانی «آشموغ» نیز بهره‌برداری سیاسی-دینی بسیار کرده‌اند.

یا، همچنانی که امروزه نیز برای شناساندن دین‌نمایان معاند و دشمنیار (=خائن / دشمن‌یار)، از دشنام کهن‌زمان قرآنی «منافق» بهره می‌بریم.
۵- نگاه کنید به «مانی به روایت ابن ندیم»:

گوید مانی: آن هستی نور مجاور هستی ظلمت است؛ حاجزی میان آن دو نیست و نور با سطح‌آش به ظلمت برخورد می‌کند؛ و نور را نهایی از بالا و راست و چپش، و، ظلمت را نهایی از پایین و راست و چپ‌آش نیست.

ابوالقاسمی، محسن، مانی به روایت ابن ندیم، ص ۱۸، بند چهاردهم.

۶- «هدایت» را برابر کنشواژه‌ی پهلوی «زامیندن / zāmēnīdan» آورده‌ایم.

نویسنده سر آن دارد بگوید: اگر فرض کنیم که روشنایی و تاریکی دور از هم در دو سوی آسمان ایستاده‌اند، در این سامان، تاریکی تنها از یک سو (=ئو-کُست / ew-kust) فرصت دارد که روشنایی را بیازارد؛ ولی اگر همراه با مانی‌گرایان مدعی شویم «تاریکی اهریمنی» در فرجام جهان، با

روشنایی بی‌کرانه دربرگرفته خواهد شد، در این سامان، تاریکیِ اهریمنی، به جای آنکه در پایانِ جهان نیست و نابود شود، از چند جهت (=هم-کُست / ham-kust) فرصت‌دارد روشناییِ اهورایی را بیازارد و سختی دهد.

زدیگرسو، مانی‌گرایان درگیرِ تناقضی دیگر هم هستند؛ بدین معنی که، در جایی مدعی شده‌اند تاریکیِ اهریمنی نیز بی‌کرانه است، ولی زدیگرسو، با ادعایِ سخیفِ زندانی بودنِ تاریکی در شکمِ روشنایی، فرض را بر کرانمندبودنِ تاریکی گذارده‌اند.

۷- نگاه کنید به عبارتی از کتابِ به‌یادماندنیِ آگوستینِ سپند، خستونامه / اعترافات:

«یقیناً افسانه‌هایِ شاعران و ادیبان به‌تر از دام‌هایی است که آن شیادان [=مانی‌گرایان] می‌گسترانند؛ حقیقتاً، اشعار و قصه‌هایی همچون پروازِ «مِدّه‌آ»، از داستان‌هایِ ایشان (=مانی‌گرایان) راجع به عناصرِ پنج-گانه‌ای که برایِ ایمن ماندن از پنج دخمه‌ی تاریکی، چهره‌هایِ مبدلِ گوناگون به خود می‌پذیرند، مفیدتر است».

اعترافاتِ قدیسِ آگوستین، ترجمه‌ی سایه‌ی میثمی، ص ۹۸.

۸- گمانِ ما این است که نویسنده‌ی این روایت، بویژه در پایان، چند سرّواژه و فرزان‌واژه‌ی (=اصطلاح فلسفی) خِرَدشناسی (=علم‌المنطق) را به کار برده است. نخست، سرّواژه‌ی «پش-سَخَوَن / pēš-saxwan» است که ما از این واژه، معنایِ گزاره‌ی مقدماتی یا گزاره‌ی مهین را می‌فهمیم؛ دو دیگر، فرزان‌واژه‌ی «پس-سَخَوَن / pas-saxwan» است که آن نیز می‌تواند معنایِ تالی یا گزاره‌ی کِهین را دهد.

برابرِ دریافتِ ما از بندِ پایانی، نویسنده سرّ آن دارد اینگونه بهره‌برداری کند که، زندیقان، با بیان و فراگفتِ نادرستِ زندانی بودنِ میثوی تاریکی در محیطِ میثوی روشنایی، هم در مقدماتِ استدلالِ خود و هم در تالیِ استدلالِ خود دچارِ ناسازگاریِ بنیادین (=تناقض) اند.

یک فرزان‌واژه‌ی دیگر در این روایت، واژه‌ی هَمبَسَانِیه (hambasānīh) است که می‌دانیم معنایِ تناقض و ناسازگاریِ بنیادین می‌دهد.



۱۱۵. در باره‌ی شیوه‌های سرآوردنِ نیکوفرجامانه‌ی کارها، برابر آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! شیوه‌ی سرآوردنِ (=abar-āwurdan) نیکوفرجامانه‌ی بیشینه‌ی کارها، بویژه برای
شهریاران، <بر>* دو <گونه>* است:

یکی، راز کارها را سخت پاییدن است؛ به گونه‌ای که <حتی>* کم‌ترین نشانِ راز از
<چشم>* بیرونیان پنهان بماند، تا کم‌ترین (ham bun-iz) نشانه‌ای از آگاهی‌های کار، به دستِ
برهم‌زننده‌ی کارها نرسد؛ تا <نتواند>* از سرِ ستیز، پا‌چاره‌ای، که <زمانِ انجام>* کارها را
به پس می‌افکند و آن را آشفته می‌کند، بسازد (=sāzād-<ma>).

یکی <دیگر>، همینکه زمانِ <بهنگام>* <انجامِ کارها>* فرا رسد، تیز بدان کار
دست‌یازیدن است؛ تا زمانِ بهنگامِ <انجام>* کار، به سببِ انجامِ نگرفتنِ بهنگامِ آن، ناکرده و بر
زمین مانده رهان شود؛ و فرجام (=عاقبت) تبه‌کامانه‌ی (=druwandīg handāzišn) برخاسته
از آن <نابهنگامی در واپس افتادنِ کار>* از میان رود (؟) (halagīhād?).^(۱)

یادداشت‌ها

۱- نظرگاهِ نویسنده در این روایت، که به گمانِ ما بسی دیرسال و دست‌خورده، با نثری کمی پیچیده
می‌نماید، پندی برای همگان بویژه شهریاران است.

نخست اینکه، اگر خواهانِ فرجامِ نیکوی کارها هستیم، می‌باید رازِ کارها از چشمِ اغیار
پنهان ماند؛ تا مجالِ برهم‌زدنِ کار را نیابند؛ دیگر اینکه زمانِ بهنگامِ کار به پس افکنده نشود تا
تبه‌کاری و تبه‌کامی مجالِ از میان بردنِ پی‌آمدِ نیکِ کارها را نیابد.

این، همه‌ی آن چیزی است که از این روایت درمی‌یابیم؛ هر چند، هست و بودِ چند واژه‌ی
شک‌پذیر و ناخوانا در بسترِ سخنِ پهلوی، ترجمه‌ی روایت را با مشکل روبه‌رو می‌کند.



۱۱۶. در باره‌ی <ایزد> * پاسبانِ هوش و

خِرد، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! <ایزد> * پاسبانِ هوش و خِرد، <در میانِ ایزدانِ جهانِ> * مینوی، <ایزد> * بهمن است؛ <در میانِ نیروهای> * سرشتی، <نیرویِ امشاسپندی> * خودآگاهی (=bōy) است؛ و <در میانِ ماده‌های> گیتیایی، ترازندگی(?)^(۱) هسته‌هایِ خوبِ تخمگان است [یا: ترازندگیِ هسته‌هایِ زمینی(?) است].

<فقط،> * کسی بنیادِ هوش و خِردِ آش نیرومند خواهد بود، که، <نیرومندی و> * پاسبانی <ایزد> * بهمن و <نیرویِ امشاسپندی> * خودآگاهی و <زمینه‌ی> * ترازندگیِ هسته‌هایِ خوبِ تخمگانِ آش بر کردوکارهایِ فرساخته‌ی <نیروگان> * هوش و خِردِش استوار است (=ast pad).^(۲)

<چنین کسی، با چنین ترازشی در نیروگانِ گیتیایی و مینویِ آش> *، در هر دو جهان، ستوده و برازیده (=برین پایه) خواهد بود.

<ولی> * آن کس که، <نیروگان> * هوش و خِردِش از پشتیبانیِ یکی از این سه <نیرویِ آسمانی> *^(۳) فروماند، <برایِ نمونه> * اگر از <پشتیبانیِ ایزد> * بهمن فروماند، <دیو> * اکومن و خشم بر وی چیره خواهند شد؛ <نیروی> * خِردِش از دیوِ اکومن فسرده گردد و، <نیروی> * هوشش از دیوِ خشم آشفته.

<آن کس که، قوه‌ی> * خودآگاهیِ آش <از پشتیبانیِ نیروگانِ سرشتی درماند،> * دیو بر هوش و خِردِ وی سروری یابد و <از آن سروری، نیروگانِ هوش و خِردِش> * به نابودی گراید؛ چنین کسی سربه دیوانگی(?) [یا: تبه‌خویی(?)] گذارد.

و اگر <در اندرون> * کسی، ترازش(?) هسته‌یِ تخمه‌هایِ نیکو <سربه‌آسفتگیِ گذارد [یا: فروریزد]> *، آن جا (=به جایِ هسته‌هایِ فروپاشیده و ناترازمند)، شوربختی [یا: بندبندشدگی] تخمه‌هایِ بد <و ناترازنده> * ماندگار شود؛ و هوش، بی‌خانمان و، خِرد ربوده شود.

یادداشت‌ها

۱- واژه‌ای را که «ترازندگی / ترازش» ترجمه کرده‌ایم، در بستر سخن پهلوی با نگارش «**سپاسد**» آمده است؛ سیمای نمایین واژه‌ی درنظر، قرائت «هُسَندیه» دارد. ما واژه را البته با گمانمندی، «آونگیه یا آونگینه» خوانده‌ایم.

۲- آشکار است نویسنده‌ی روایت از پیوند دوسویه میان نیرومندی قوای هوش و خرد از یک سو، بهره‌مندی از ایزد بهمن و نیروی امشاسپندی خودآگاهی (= اشعار به نفس) و بهره‌مندی از ترازندگی‌های تخمه‌های نیک زمینی را از سوی دیگر درنظر دارد.

به دیگر سخن، فقط هوش و خرد نیرومند و سرزنده، از آن سه نیروی آسمانی و امشاسپندی و زمینی بهره‌می‌برد؛ و، حلول و هبوط آن سه نیروی مینوی در سرشت‌وساخت‌های زمینی نیز بازبسته‌ی هوش و خرد نیرومند است.

۳- بازگشتگاه (= مرجع) واژه‌ی «سه»، یکی فرشته‌ی بهمن، دودیگر، نیروی امشاسپندی خودآگاهی و سدیگر، ترازش هسته‌های خوب تخمه‌ی زمینی است.



۱۱۷. آن سخنانی که می‌بردِمان (؟) سوی بی‌گناهی، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! آن سخنانی که <پیروی از آن‌ها> * رَه سوی بی‌گناهی می‌برد، این دو <پند> * است:
۱. فرازترین گرایش مردم بر پاکی و نابی از گناه؛ ۲. پسندی <از بُنِ جان و آزادانه> *
بر این گرایش. (۱)

و، همچنانی که، پاکی و نابی مردمان از گناه <و، گزینشِ آزادکامانه‌ی بر این پاکی> * جز از
همداستانی ایشان با اندرونی‌ترین (؟) [یا: گزیده‌ترین] نیروی اهورایی (۲) در <زمینه‌ی> * بی‌گناهی،
<یعنی همداستانی با> * آن <نیروی برترین و> * استوارترین برخاسته از همه‌آگاه، <که خود،
بُنِ بُنان> * برترین آگاهی اهورایی است، <یعنی> * اورمزد جهان‌آفرین، به سببِ
آگاهی <مطلق> آش بر <ارزش> * بی‌گناهی، شدنی نیست (= nē-bawēd)، به همان گونه،
پاکی و نابی <از گناه و> * پسندِ <آگاهانه> * بر آن پاکی نیز بایستمند <و گریزناپذیر> * است
و، مردم نیز بر آن <دو گرایش> * (۳) بایستمند اند.

رسیدن به این کام و خواست تنها از راهِ گواهی <جانانه‌ی نیروی> * اهورایی درونی (= axw)
و گزینشِ <موضوع> * بی‌گناهی <فراهم می‌آید> *.

همچنانی که، هیریدِ پارسا، بخت‌آفرید، در <دعاهای خود> * «پاکی و نابی از <گناه
زمینی> * خویش (؟) و پسندِ <آزادکامانه‌ی بر بی‌گناهی را از خدا> * می‌خواست و
برزبان می‌راند.

_____ یادداشت‌ها _____

۱- خواننده‌ی پژوهنده به یاد دارد که در سرتاسر آموزه‌های دین کرد، پسندِ جانانه در هر گرایشِ ثواب‌کارانه سخنِ نخست است و فرمانِ رهبرانِ دینی و مرجعیتِ بلامنازعِ آنان، همیشه، در زینه و پایگانِ پایانی آورده می‌شود.

در این روایت نیز، نویسنده، ناب‌ترین گرایشِ مردمی‌زادگان را به ثواب و دوری از گناه را با پسندی از بُنِ جان همراه می‌کند.

۲- سخنواره‌ای را که «اندرونی‌ترین نیروی اهورایی» ترجمه کرده‌ایم، و «آندر-تُم آخُو / andartom axw» خوانده‌ایم، می‌توان «هنگیردیگ-تُم آخُو / hangird<īg>tom axw» نیز خواند، و، «برگزیده‌ترین نیروی اهورایی» ترجمه کرد.

۳- «دو گرایش» را به نمایندگی از «پاک ماندن از گناه» و «پسندِ آزادانه بر این پاک‌مانی» به ترجمه افزوده‌ایم.



۱۱۸. در باره‌ی شیوه‌ی به‌دست‌آوردن شهریاری، آن مردِ خواستارِ شهریاری را، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! شیوه‌ی آن مردِ خواستارِ شهریاری در <زمینه‌ی> * به‌دست‌آوردنِ شهریاری، بدین‌گونه است که برایِ خود (=abar xwēš)، سپاهی از مردانِ یزدان‌روش^(۱) را یکجا‌گردآورد (=ham rasēnīdān)؛ <آنگاه است که> * ایزدان به <یاری> * وی (=مردِ خواستارِ شهریاری) فرامی‌رسند.^(۲)

آن کسان از مردمان که در کارِ پشتیبانیِ شهریاری اند و امیدِ بسیار بر آن مرد (=شهریار) بسته‌اند، <به اندازه‌ی همان امید> * چه بسیار بدی‌ها که از آنان بازداشته شود و بسیاری نیکی‌ها که بر ایشان کارآیندی خواهد داشت.

در این <باره> * اوستا اینگونه <آموزش می‌دهد: >*(۳)

<پیامِ مزدا اهورا> * «در باره‌ی آن کسان که دارایِ سپاهی نیرومندانند و <تنها> * شهریاریِ وی را خواهان‌اند — <یعنی اگر خواهانِ این‌اند> * که بر ایشان آن آسایشِ سترگ ماندگار شود و هر کمبودی گذرنده — می‌باید بر وی بدی روا ندارند و <تا می‌توانند> * نیکیِ بسیار در حقِ او کنند».

_____ یادداشت‌ها _____

۱- «سپاهی از مردانِ یزدان‌روش» را برابرِ «یزدانِ مردمانِ سپاه / yazdān mardōmān spāh» آورده‌ایم؛ که همان معنایِ «سپاهِ پاسدارانِ دین» را می‌رساند. ترجمه‌ای نزدیک‌تر به سخنِ پهلوی می‌تواند «سپاهی از مردانِ یزدانی» باشد.

۲- آرایشِ سخن، در بسترِ سخنِ پهلوی، در بندِ نخستِ این روایت به گونه‌ای است که از آن دو گونه معنی به‌اندیشه می‌آید:

یکی اینکه، شهریار از آن مردانِ یزدانی سپاهی تشکیل دهد برایِ انجامِ فرمان‌هایِ خداوند. یا اینکه، از این مردانِ خداجو سپاهی را تشکیل دهد، که آن سپاه، به خدایِ شهریار معتقد باشد. ۳- پس از این، نویسندهِ این روایت، سخنواره‌ی اوستایی‌ای را برمی‌نویسد و در پی، آن را به پهلوی گزارش می‌کند. از آنجایی که ترجمه‌ی پهلوی به معنایِ اوستاییِ بسی نزدیک است، ما، تنها ترجمه‌ی سخنواره‌ی پهلوی را آورده‌ایم.



۱۱۹. در باره‌ی آشکاری (=ایضاح) بنیادهای
 دوگانه <یِ آفرینش>*؛ از آن رو که
 کاروبارهای <بد و خوب>* این جهانی بیش
 <از یک>* بُن دارند، برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! <چَم و چرای>* دو بُنی بودن <_ امور جهان>* همچنانی که از کاروبارهای
 این جهانی پیداست، استوار بر (= az -iz / مُستند به) تغییرات (= wihīrišnīgīh) بُن ماده‌ها
 (= zāhagān / عناصر) به سرشت‌های (= طبایع) جداسان است (ō jūd-čih̄r abar).

<همچنانی که، بُن ماده‌ی> آب، گاه هست که به سرشتِ بادی، و گاه هست که به سرشتِ خاکی
 ترادیسیده می‌شود؛ و <بُن ماده‌ی>* باد نیز، گاه هست که به سرشتِ آبی، گاه هست که به سرشتِ
 آتشی ترادیسیده می‌شود؛ <بُن ماده‌ی = عنصر>* آتش نیز گاه هست که به سرشتِ بادی، و گاه
 هست که به سرشتِ خاکی ترادیسیده می‌شود؛ و <بُن ماده‌ی>* خاک نیز، گاه هست که به سرشتِ
 آتشی و گاه به سرشتِ آبی ترادیسیده می‌شود (= تغییر شکل می‌یابد / wardēd).^(۱)

به سببِ دگرشدن (= دگرشدنِ بُن ماده‌های چهارگانه / عناصرِ اربعه) از سرشتِ بنیادین‌شان،
 <یعنی آن دگرشدی که>* پی‌آمدِ جداسانیِ سرشتی است، <همان جداسانیِ سرشتی‌ای که>*
 عاملِ جداسازنده‌ی سرشت از اصلِ خود است، <یعنی>* از سازگاریِ باهمانه‌ای که
 <سرشت‌ها>* در آفرینش داشته‌اند، و نیز، <همریشگیِ آفرینشی و سازگارانه‌ی>* بُن و گوهرِ
 دیسه‌ها (= صُور)، و، از ناسازگاری‌ای که <سرشت‌ها و طبایع>* با دیگر دیسه‌ها (= dēsagān /
 صُور) دارند، نمی‌سزد بُن‌انگیز (= علت) آغازینِ آفرینش را تنها از <کارِ آفرینشگرانه‌ی>* یک بُنِ
 دانا <برشمریم؛ یعنی بُنِ دانایِ فرضی‌ای که>* هستومندانِ سرشتمندِ خویش را همراه با فراروندِ
 سازگارانه برایِ آفرینشی سودمند، <آفریننده‌ی فرضی>* فراروندیِ ناسازگارانه برایِ آفرینشی
 زیانمند است؛ <موضوعی که نادرستیِ آن، در آموزه‌های دین و در جهانِ دیداری>* پیداست.

بیرون از امکان (= شایدمندی) نیست که بُن <_ آفرینش>* بیش از یکی باشد.^(۲)

از آنجا که، ساختارِ پیشینِ بنیادِ بُن ماده‌ها، برآمدِ دیسه‌هایی (= dēsagān / ریخت‌مان /
 صُوری)^(۳) است که از آن <ساختارِ پیشینِ بنیاد شاخه می‌گیرد، پس به گونه‌ای بنیادین‌تر>* هر

«فرآورده‌ای» (= kardag) که برآمد ساخته و پرداختِ دیسه‌ای باشد، بیش از پیش پیداست که ساخت و پرداختِ شان (kardagīh-šān?) با سازندگانِ شان که از آن برآمده‌اند >همانندی ساختاری و آفرینشی دارد.

گواهی بر این فرارونده‌های ناسازگار را می‌توان <* در ساختارمندی سودمند جهان و، >پادساختار <* آزارسانی زیانمند جهان >دید: که گاهی برآمد سرشت <_کور> * است؛ چونان <_ستیزش سرشتمندانه‌ی> * گرگ بر گوسپند، و، گاهی، برآمد خواست و کام <_آگاهانه> * است، چونان <_ستیزش‌های> مردمی‌زادگان با یکدیگر (=مردم بر مردم).

جدای از <_بحث> * ناسازگاری (= juttarīh) مردم <_با یکدیگر، بیننده‌ی> * ستیهنگی (= ham-badīgīh / تضاد) میانِ دیسه‌ها نیز <_هستیم؛ برای نمونه: > * آهنگ سازگارانه‌ی <_برخی> * دیسه‌ها با یکدیگر، و، ناهم‌آهنگی ساختاری <_برخی> شان با یکدیگر.

و، میانِ مردمان، <_جداسانی> * خاستگاهِ داد از هرآن بیداد، <_گواهی است بر جداسانی بُن‌انگیزِ داد از بی‌داد؛> * به سببِ آنکه (؟) <_داد و بی‌دادِ ستیهنده یکدیگر را> * می‌رانند (spōxtan (?) *rāy).^(۴)

<_یک نمونه‌ی دیگر،> * در میانِ دیسه‌ها (=صُور) است: <_جداسانیِ کردوکار> * پادساختارِ زیانمند، که بُن‌انگیزِ آزارسانی نیز هست، از آنی که بُن‌انگیزِ (= wihāngar / علت) هر آن ساختارِ سودمند و یاری‌رسان است.

به همین گونه نیز <_در موضوع> * هر آن دادوری <_و بی‌داد> * در میانِ مردم: <_جداسانیِ روش> * آن کسانی که کارشان به کرفه‌کاری می‌انجامد و از رهگذارِ آن (=کرفه‌کاری) به پارسایی می‌گیرند، از آن کسانی که از سرِ بی‌داد (= a-dādīh) کارشان به بزه‌کاری می‌انجامد و از رهگذارِ آن (=بزه‌کاری) به تبه‌خویی می‌غلطند، آشکارا می‌سزد بُن <_هستومندانِ متضاد> * بیش از یکی باشد.

از آسمان و زمین و خورشید و ماه و ستارگان و ساخت و پرداختِ شان پیداست که بُن <_سازنده‌ی آنان،> * از نظرِ سازمندی و سازگاری، <_همساختار و> * پسین‌بنیاد به نسبتِ سازنده‌شان است.

و، آسمان، از بهرِ پشتیبانیِ زمین، تا ستاره-پایه (star-pāyag / فلکِ ستارگان) برای

نبرد <_ گیهانی، چونان >* جایگاهی برای انجام رزم رزمندگان ساخته و پرداخته شده است؛ و، ستیهندگان (= kušāgān / متضادان / رزمندگان نبرد گیهانی) از اندرون تن <_ هستومندان >* تا به ستاره-پایه <درگیر نبرد گیهانی اند >* (۵).

و از رهگذار این (=نبرد گیهانی) آشکار می شود که نمی سزد <برخی از >* روشن برتر <در آسمان >* که به تن <_ هستومندان >* زیان می رسانند (؟) و کردوکارشان زیان رسانی است، <پرداخته جهان آفرین باشد >* و نیز نمی سزد جهان آفرین، خود، در کار آزار رسانی بر آفریده های خود باشد و، در میان دام و دَهِش خود <زهر >* نبرد ریزد و آفریده ها را با یکدیگر به نبرد وادارد.

<بلکه >* می سزد و پیدا است که بنیاد <_ آفرینش های ستیهنده >* بیش از یکی باشد.

یادداشت ها

۱- طالِسِ مِلطی، از فرزندگانِ پیشینِ یونانی، نخستین بار بحثی را گشوده است که به «اندیشه‌ی چرخه» نامزد است.

«اندیشه‌ی چرخه»، همین بحثِ ترادِیسیِ بُنِ ماده‌های چهارگانه به یکدیگر است؛ ولی، ترادِیسی، تبدل و دگرشدِ عناصرِ چهارگانه به یکدیگر، در معنایِ کامل، بحث و فحْصیِ ارسطویی شناخته شده است.

ارسطو، در نوشتاره‌ی خود به نام «شَوْنَد و پاڊشَوْنَد / کُون و فساد»، کتابِ دوم، کرده‌ی چهارم (=تبدلِ عناصر)، به سانِ گسترده، به سخنِ در بابِ ترادِیسیِ بُنِ ماده‌های چهارگانه (=عناصرِ اربعه) پرداخته است؛ نمونه را:

«..... از آنچه گفتیم به روشنی چنین برمی آید که، از یک سو، [اگر عناصر را] به طورِ کلی [درنظر بگیریم]، هر عنصری به طورِ طبیعی از هر عنصری پدید می آید؛ و از سویِ دیگر، اگر آن‌ها را جدا جدا درنظر بگیریم، دشوار نیست دریابیم که چگونه [این کون صورت می گیرد]. زیرا، همه از همه پدید می آیند؛ ولی تفاوتِ آن‌ها در کندی و تندی، و، آسانی و دشواریِ [تبدلِ آن‌ها] است».

ارسطو، در کون و فساد، کتابِ دوم، کرده‌ی چهارم، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، ص ۱۰۴.

۲- در ترجمه‌ی این عبارت، کوشیده ایم که به هنجارِ پهلویِ سخن نزدیک باشیم.

نظرگاهِ نویسنده این است که نه تنها محتمل (=شاید-شواحه) نیست بلکه سزاوار است جهان

دارای بیش از یک بُن باشد.

۳- خواننده‌ی پژوهنده این نکته را در نظر دارد که نویسندگان دین کرد، فرزانه‌ی پهلوی «دِسگ» را همه جا، در معنای ارسطویی آن (= در معنای صورتِ مُمَيَّز جنس و مَقَوم نوع) به کار می‌برند.

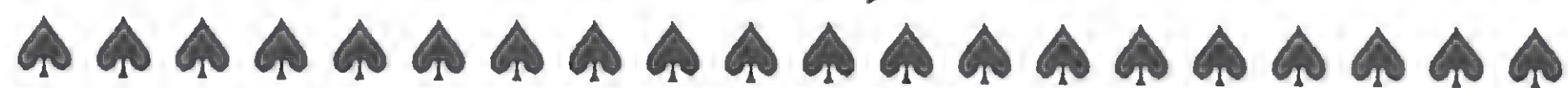
۴- «به سبب می‌رانند» را با گمانورزی برابر عبارتی کاسته و دستکاری شده از بسترِ سخن پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «*rāy spōxtan*» خوانده‌ایم.

آسیب‌دیدگی و ازدست‌رفتن بخشی از بافتِ سخن آشکار است.

۵- معنای عبارت روشن است:

از جرمِ گلِ سیاه تا اوجِ زحل، از جهانِ کَهِین تا مَهِین، از ریزترین ریزپاره و ذرات تا فلکِ ثوابت، همه و همه، درگیرِ کشمکش و نبرد و تضادِ ساختاری اند.

گفتنی است که کتابِ سوم دین کرد، در نوع خود، نمایشگاهی از دیالکتیکِ نائیف است.



۱۲۰. در باره‌ی شگفتی‌آفرینی‌های <برترین> * اورمزد جهان‌آفرین همه‌توان، برابر آموزه‌ی دین بهی.

اگر کسی به دانه‌ای خُرد، که از آن درختی گُشن (= wuzurg draxt) سربرمی‌کشد (bawīhēd =) بنگرد، و، چوبکی باریک را <آن هنگام> * که بوته‌ای ستر می‌شود (؟) (*bawīhēd)، در نظر آورد، و، <همچنین> * به این چشم کوچک بنگرد که با <بهره‌گیری از> * پرتوهای رخشان خورشید <همه چیز> * زمین را درمی‌نگرد، و، به اندیشه‌های نازک خیال جان بنگرد، که <با بهره‌گیری از> * از همان جایگاه (= <az> ham bun = چشم‌خانه)، گرد هر چیزی می‌گردد، و، <نیز در این نکته باریک شود> * که نیروهای <نازک> * همدوسش (؟) (*frahanjīgān)، از رهگذار همراستایی چنان سترگ (= ōwōn wuzurg) نیرومندی شود، — به گونه‌ای که همه‌ی پرتوهای (؟) آسمان و زمین، <یعنی آن پرتوهایی که پیش از همدوسشی> * نزار و کم و خُرد-نیرو اند، و به سبب هم‌نیرویی ستونی از پرتوها آنچنان زورآور می‌شوند، که آنان (= چیزها) چنان شگفت در نظر می‌آیند، <و بداند> * چیزی هر چند کوچک (؟) نمی‌تواند در اندیشه جای گیرد <مگر در ستونی از نور — آنگاه است که> * شگفتی زورآوری <— بینایی خداداد را زمان نگرستن به چیزها> * در نظر خواهد آورد. و اگر کسی با <در نظر گرفتن> * آنچنان شگفتی‌ای (= شگفتی برتر دانش بر زورآوری بینایی)، به رأی‌پذیری (= فرمان‌پذیری) زورمندی <— بینایی> * از دانش و، رأی‌فرمایی <نیروی> * دانش بر زورمندی <— بینایی> * بنگرد، شگفتی برتر دانش را بر زورمندی <— معجزه‌آسای بینایی> * در نظر خواهد گرفت.

اگر کسی به <زورمندی> * دین‌مزدایی که بُن‌ماده‌ی همه‌ی دانش‌هاست، بنگرد، شگفتی برتر دین‌مزدایی را <بر دیگر دانش‌ها> * در خواهد یافت.

اگر کسی به <زورآرایی‌های> * شهریار بنگرد، که رواج دهنده‌ی دین <— مزدایی، در جایگاه برترین دانش‌ها> * است، آنگاه به شگفتی برتر شهریاری <بر دین> * پی خواهد برد.

اگر کسی اورمزد جهان‌آفرین را در نظر آورد، <اورمزدی> * که: بُن و آفریننده و کننده و رأی‌فرمای همه‌ی هست‌ها و بوده‌هاست، آنگاه است که شگفتی برترین شهریاری اورمزد جهان‌آفرین همه-توان را <بر نیروی برتر شهریاری و بر همه‌چیز> * در نظر خواهد آورد.

این است آن بینشی که با آن می‌باید برتری شگفتی‌های جهان‌آفرین را دید. (۱)

یادداشت‌ها

۱- شهریاری اورمزد جهان‌آفرین برتر از هر شهریاری گیتیانه است؛ شهریاری گیتی، از آنجا که پشتیبان دینِ مزدایی است، از دینِ مزدایی برتر است؛ دینِ مزدایی، از آنجا که جرثومه‌ی هر دانشی ست، از همه‌ی دانش‌ها برتر است.

زورِ دانش، بر هر زورمندی‌ای خداوندگاری دارد و بر هر قوه‌ای سر است. در میانِ قوای سرشتی، قوه‌ی بینایی از دیگر قوا و توانش‌های آدمی برتر است. قوه‌ی بینایی، خود، استوار بر همدوشی و همراهی پرتوهای باریک نور است که در ستونِ نورِ ستبر و کارآمد و زورمند می‌شوند.

ستونی از پرتوهای نور، در جهانِ هستی، تنها یکی از نمونه‌های همراهی و همکرداری پرتوهای باریک است. منشأِ سختینگیِ ستونی از پرتوها، برآمدِ هم‌کرداری و همدوشیِ پرتوهای باریک نور است که در باهم‌آیی بسی نیرومند اند؛ و ما را توانا به دیدنِ چیزها می‌کنند؛ چیزهایی که هر اندازه خُرد باشند، بی‌کمکِ ستونی از نور نمی‌توانند در اندیشه جای گیرند.

حتی عظمتِ یک درختِ سربه‌فلک‌کشیده نیز برآمدِ پرورشِ نهالی خُرد بوده است. سختی و ستواریِ یک بوتهٔ نهاده بر چوبک و تنه‌ی برپادارنده‌ی آن است. چشم، با همه‌ی کوچکی، توانِ نگریستن به جهانی بدین بزرگی دارد و آن را در اندیشه، از رهگذارِ پرتوهای همراهیِ نور، با نیرویِ خیال، جای می‌دهد؛ به همین سان تا آخر.

این روایت، از دو بحث می‌آغازد:

نخست، به این می‌پردازد که بنیادِ چیزهایی بزرگ بسا چیزهای کوچکی باشند. دودِ دیگر، به این می‌پردازد که هر زینه، پایگان و مرتبه‌ای در پلکانِ هستی، با آنکه ساخته از زینه‌های فرودین‌تر است با این همه، بر آن سراسر است؛ پس: نتیجه می‌گیرد که اورمزدِ جهان‌آفرین، در جایگاهِ اَبَر-نیرویِ هستی، برتر و شگفت‌تر از هر نیرویی در جهان است.

زیرینه و بنیادِ این گونه چم‌ورزی، پی بردن از ساختارِ جهان به کیستی و هستانِ خداوند است، که یزدان‌شناسان (= متکلمین) سده‌های میانه بر آن نام «برهانِ اِنّی» (demonstratio quia) نهاده‌اند، که خود، درآمدِ برهانِ اَنتِلوژیک است؛ یعنی: «چم‌آوری از برآمد به بُن‌انگیز» (= برهانِ از معلول به علت).



۱۲۱. در باره‌ی اراده و <نیز> * اندازه‌شناسی (=غایت‌شناسی / فرجام‌شناسی) اورمزد، برابر آموزه‌ی دین‌بهری.

<قدرت> اندازه‌شناسی اورمزد، برآمد <قدرت> *گزینش <خدایانه‌ی اوست> *؛
که <خود این قدرت گزینش خدایانه> * نهاده بر <قدرت> * خرد همه-آگاه <او> * ست.
<قدرت> * گزینش <خدایانه‌ی> * استوار بر خرد همه-آگاه وی می‌خواهد همه‌ی
آفریدگان به گونه‌ای سامان یابند که به <منزلگه مقصود> * درپیوندند.
و <نیز این نکته> * که هر آن خواست و کام اورمزد (=مشیت الهی) معطوف به شکوفایی
(= waxšišn) دین‌مزدایی، و، شهریاری <استوار بر آن دین> * به یوبه‌ی آفران بردن کارهاست؛ و
<این نکته> * که، کردوکارهای فرااسته‌خواهانه‌اش، برای همه‌ی آفریده‌ها سود پایسته^(۱) را
رقم زده است (=niwist).

<پی‌آمد قدرت اندازه‌شناسانه‌ی اورمزد> * پیشرفتی سرتاسری <برای جهان آفرینش> *
است: <این پیشرفت سرتاسری> * همان فرساختش پایانی جهان، و، سرکوب سرتاسری تازش
اهریمن و، نیکی فراگسترنده برای همه‌ی آفریده‌ها <ی‌نیکو> * ست.
<آن دسته از> * کیشداران که <اعتقاد نادرست زیر، یعنی:> *

«زیان فراگسترنده در آفرینش نیز برخاسته از خواست و کام (=مشیت) ایزد
است»، <و، اعتقاد نادرست دیگر، یعنی:> * «پایان همه‌ی کارها و پایان آفرینش، <نه به
یک پایان فرساخته، بلکه به پایانی> * سرتاسر آشوب <می‌رسد>»، و نیز این اعتقاد
که <«پیشینه‌ی مردم <گناه‌زده>، تا به جاودان، دوزخی می‌مانند و <این
همه>، <برآمد خواست و کام و اندازه‌شناسی ایزد است>»، <باوری بنیادین از> * کیش
ایشان است، <ناچارند> * در باره‌ی ایزد بگویند که: «او (=ایزد) بُن‌بنان همه‌ی بدکامی‌ها
و بدکاری‌هاست»؛ <و در باره‌ی قدرت اندازه‌شناسانه‌ی ایزد> * می‌گویند: «<قدرت> *
اندازه‌شناسانه‌ی وی به بی‌نظمی (abē-ristag) <پایان می‌پذیرد> * و، فرجام

همه <ی جهان و جهانیان، جز> * بدی <پایانی ندارد>.
 کیشدارانِ نامبرده نمی‌دانند که با این باورهایِ نابه‌جا، فروزه‌هایِ < * یزدانی را از او
 بر می‌گیرند.

_____ یادداشت‌ها _____

۱- «سودِ پایسته» را برابرِ سخنواره‌ی پهلوی «سود-استیشنیه / sud-ēstišnīh» آورده‌ایم؛ پیش از
 این، در ترجمه‌ی عبارتی از روایتِ صد و دومِ کتابِ سوم (=دفترِ یکمِ همین گزارش)، «سودِ پایسته»
 را برابرِ «وینّاریشَنیگ سود / winnārišnīg sud» آورده‌ایم. بازشناختِ ما این است که در اینجا
 نیز با همان معنا روبه‌رو هستیم.



۱۲۲. در باره‌ی خاستگاه (=tōhmag) (۱) و
 <شیوه‌های> * آشکاری و رواج به‌دینی و
 بددینی؛ و <نیز> * در باره‌ی بروب‌ار و سود و
 زیان <آن دو> *، برابر آموزه‌ی دین بهی.

دین بهی <هم ارز> * خرد خدادادی است؛ و، با پیکره و سرشت‌نشان‌های خرد خدادادی
 هم‌تخمه (=ham-zahag / هم‌تبار) است؛ خرد خدادادی با پیکره و سرشت‌نشان‌هایش،
 <همگی> * از تخمه‌ی «بهمن» و «سپندارمینو» اند. (۲)
 بد دینی <همگین> * کامه‌پرستی (=تلون‌خواهی) تباهنده است؛ و با پیکره (۳) و
 سرشت‌نشان‌های کامه‌پرستی تباهنده از یک پاد‌تخمه است. (۴) کامه‌پرستی (=تلون) تباهنده با
 پیکره و سرشت‌نشان‌هایش، <همگی> * از پاد‌تخمه‌ی اکومن و زدارمینو اند.
 از این روی است که بُن تخمه‌ی دین بهی سپندارمینو است و، بُن پاد‌تخمه‌ی بددینی از زدارمینو
 می‌باشد.

<شیوه‌های> * به آشکاری رسیدن <به‌دینی و بددینی> *:

۱. به آشکاری رسیدن به‌دینی، پیدا از <آشکاری> * خردگرایی است؛ و به یوبه‌ی
 هم‌تخمگی‌اش با سپندارمینو (=pad spenāg-mēnōg zahagīh)، با خرد نیز، سازگاری و
 هم‌مادگی و همپیکری و همکاری و همسویی (؟) [یا: هم‌نیرویی] و روشنگری و شایستگی دارد و،
 سرتاپا برای همه‌ی آفریده‌های نیکو سودمند است. (۵)
۲. <به آشکاری رسیدن> * هر آن بددینی، برخاسته از <ذات> * کامه‌پرستانه‌ی آن است؛
 که به سبب همزادی‌اش با زدارمینو، با کامه‌پرستی (=waranīgīh)، سازگاری و هم‌مادگی و
 همپیکری و همکاری و همسویی (؟) [یا: هم‌نیرویی] و تاریکی‌خواهی و هم‌شانی دارد و، به
 گونه‌ای فراگسترنده، برای همه‌ی آفریده‌های نیکو زیانمند است.

<شیوه‌های* رواج هر دو:

در سامانِ پاک و ناب (= abēzagīhā / پاک و نابِ پیش از تازشِ اهریمن)، <رواج* هر آن به‌دینی، <تنها* در سامانِ نیکویِ پاک و نابِ امشاسپندانِه > فراهم است*؛ به گونه‌ای که خِرَدِ خدای، به کمال، پادشاهی دارد و، کامه‌پرستیِ تباهنده، سربه‌سر (= sarōmandīhā)، ناتوان از زورنمایی است (= a-bādixšāyīh).

<رواج* هر آن بددینی، >سانِ یکپارچه، تنها در حالتِ سروریِ مطلق* دیوان >فراهم است*؛ به گونه‌ای که کامه‌پرستیِ تباهنده، سربه‌سر سروری دارد و خِرَدِ خدای، >در این گونه از سروری، <* دورترین بُن‌وگوهر > پاک و ناب < (? ažišīh) است. (۶)
در سامانِ آمیختگی (= gumēzagīhā / زمانه‌ی آمیختگیِ اهریمن با جهانِ مادی)، (۷) هر دو <نیرویِ شپن‌دار و زدار، <* — در سیمایِ رزمِ خِرَدِ خدای و کامه‌پرستیِ تباهنده —
>خواهان* سروری اند.

در جهانِ مادیِ آمیخته <با تازشِ اهریمن*، هر اندازه که زورِ خِرَدِ خدای سروری کند، به همان اندازه پذیرش، باورمندی و رواجِ به‌دینی و، زورفرماییِ ایزدی و، مِه‌تریِ نیکان و نیکیِ زمانه >خواهد بود / سربرخواهد آورد*.

و، هر اندازه که زورِ کامه‌پرستیِ تباهنده توانِ آزاررسانیِ یابد، به همان اندازه پذیرش و رواجِ بددینی و، ستم‌کامگیِ دیوان و، مِه‌تریِ بدان و بدیِ زمانه >خواهد بود.

در باره‌ی* بَرِوبار > به‌دینی و بددینی:

برِوبار* هر آن به‌دینی، برایِ آفریدگان <یکپارچه* سود است؛ و آن بددینی، برایِ آفریدگان >یکپارچه* زیان است.

و بَر و سودِ به‌دینی — از آنجا که، <دینِ بهی بهره‌مند* از رواجِ پاکی و نابِ امشاسپندانِه است — پایشِ آفریدگان >در برابر* آشفته‌کاریِ برخاسته از اهریمن و، پیوندانیدنِ زورِ نیک‌شان (= زورِ نیکِ مینویِ امشاسپندی) به سرشتِ مردمانِ آنهم از بهرِ پاک و ناب نگه‌داشتنِ پرتوهایِ اهورایی (= axw) آنان و، پس راندنِ <تازشِ اهریمن* و، سامانِشِ خیم > و خویِ آفریدگان* و، <رواج* مردم‌آیینی میانِ مردمان — تا که از راهِ مردم‌آیینیِ رستگار و پیراسته گردند — و، شکوفایی و افزایشِ هنر >هایِ اخلاقی* در جهان(؟) [یا: در نهادِ

مردمان] و ویرایش جهان بر بنیاد نکویی است.

<و نیز، بروسود>* رواج <دین بهی>* در زمانه‌ی آمیختگی <با تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن>* برای مردم، نیرومندگردانیدن خیم <و خوی>* و هنر <های اخلاقی>* نیکو میان آنان و، چیرگی و به‌پس‌راندن دروج و، کرفه‌مندکردن همه‌ی کارها، و <در پایان،>* رستگاری روان از راه آن (=کرفه‌مند کردن) است.

و، از رهگذار رواج سربه‌سر <دین بهی در پایان زمانه،>* میان مردمان، شکستن سپاه دروج و، به‌پس‌رانده‌شدن تازش اهریمن از تنابندگان و، بی‌مرگی دادن — آنهم سرورانه و آزادانه — به همه‌ی آفریده‌های نیکو <خواهد بود>*.

زیان و بروبار بددینی، برخاسته از رواج یکپارچه‌ی(?) بدی^(۸) اندر دیوان است؛ <که این رواج یکپارچه، خاستگاه>* ریزش پتیاره‌های برآمده از دیوان بر جهان است؛ <که با خود،>* گناه‌گروی و گزند آفریدگان را <همراه دارد>*.

به سبب رواج آمیختانه‌ی^(۹) هرآن بددینی میان مردم، آهوان <— اخلاقی>* نیرو می‌گیرند، و، هنرها <ی اخلاقی>* نزار می‌شوند؛ مردم را از مردم‌آیینی می‌رمانند؛ <بذر>* دیوآیینی را — به سبب گنه‌بار کردن کارها و تبه‌خو گردانیدن روان — میان مردمان می‌کارند.

گزند و ویرانی جهان برآمد بی‌داد و تباهی مردم‌آیینی است؛ و، از آن (=بی‌داد و تباهی مردم‌آیینی)، تبه‌گنی‌ها و بی‌دادهای دیوی و، پُرزوری دیوان آنهم به سبب خستن جهان <سربرخواهد آورد>*.

به سبب گستی نبستن(?)،^(۱۰) <چیرگی>* هرزه‌رفتاری‌های <مطلق>* بدی نیامیخته با نکویی اندر جهان و، نابودی خواهد بود؛ و در سامان بدی سرتاسری نیامیخته با نکویی، حتی نمی‌شاید آفریده‌ها دَمَکی (=لحظه‌ای / nihang-iz? / پایدارمانند (=pattūdan)؛ <واقعیت>* گواه آن است (=abar-gugāy).

<آن دسته از>* کیشدارن که <اعتقاد زیر، یعنی:>*

«بُن بُنان <— جهان>* تنها یک <بُن>* است» <باورگونه‌ای>* از کیش ایشان است، <ناچارند مدعی شوند که:>* «همه‌ی چیزهای بُن‌مند در جهان، همبُنی دارند و <همه‌ی امور متضاد>* از همان یک بُن اند»؛ <به گونه‌ای>* که بددینی نیز به سبب همین همبُنی، برخاسته از آنی است که <ایشان = کیشداران نامبرده>* وی را در جایگاه ایزد

می‌انگارند؛ <پی‌آمدِ این اعتقادِ نادرست این است که> * در باره‌ی آن بُن، <یعنی ایزدِ ادعایی‌شان، فروزه‌های> * زَدارُمینوانه را نسبت می‌دهند و، <فروزه‌های> * سُپندازُمینوانه را از آن ایزد برمی‌گیرند؛ <پس، ایزدی که اینان> * معرفی می‌کنند (= guft-bawēd)، بُن بُنانِ همه‌ی گناهان، الگوی (= sar) همه‌ی بزه‌کاران، یعنی الگوی بدترین بدکاره‌هاست.

یادداشت‌ها

- ۱- «خاستگاه» را برابرِ «تُهَمَگ / tōhmag» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم. در ترجمه‌ی این روایت، و روایت‌هایِ دیگرِ دین‌کرد، دانشواژه‌ی پهلویِ تُهَمَگ را، برابرِ نیاز، «تخمه»، «جرثومه» یا «نطفه» نیز ترجمه کرده‌ایم.
- ۲- «سرشت‌نشان» را برابرِ واژه‌ی «هُنَران / hunarān» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ در سرتاسرِ ترجمه‌ی دین‌کرد، همیشه، «هُنَران / hunarān» را به «هنرهای اخلاقی / هنرهای نهادی / فضایل» ترجمه کرده‌ایم. ولی در این جا، از واژه‌ی هُنَران / hunarān معنای «سرشت‌نشان / خصلت» را درمی‌یابیم.
- ۳- «پیکره» را برابرِ «کیربان / kirbān» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ برابریِ چون «دیسه»، «شما» و «فرانگاره» نیز می‌توانند رساننده‌ی معنایِ این واژه، در گستره‌ی معناییِ این روایت باشند.
- ۴- واژه‌ی پهلویِ «زَهَگ / zahag»، واژه‌ای اهورایی است که تخمه و نطفه و جرثومه‌ی سُپندازُمینو و لشکریانِش را تفسیر می‌کند؛ در بندِ نخستِ این روایت، واژه‌ی «زَهَگ / zahag» پهلوی را «تخمه» معنا کرده‌ایم. واژه‌ی «هُنُشَگ / hunušag» واژه‌ای اهریمنی است که دیوزاده‌ها، اهریمن‌زاده‌ها، گرگ‌زادگان و پاژتخمه‌های زَدارُمینو را تفسیر می‌کند؛ در فراروندِ ترجمه‌ی این روایت، واژه‌ی پهلویِ «هُنُشَگ / hunušag» را «پاژتخمه» ترجمه کرده‌ایم.
- ۵- ترجمه‌ای نزدیک‌تر به سخنِ پهلویِ برایِ این عبارت چنین است:
«پیداییِ دینِ بهی، ریشه در خردگرایی دارد؛ (به گونه‌ای که هر گونه) سازگاری با خرد، هم‌مادگی با خرد، همپیکری با خرد، خردگرایی و، همسویی با خرد و روشنگری و شایستگی‌هایِ خردورانه و سرتاپا سودمند بودنِ دینِ مزدایی برایِ همه‌ی آفریدگانِ نیک، برآمدِ جرثومه‌ای است که از سُپندازُمینو (بهره‌برده‌است).
- ۶- یا: خِرَدِ خدادادی، در این گونه از سروری، از آن (= *aziš / پادشاهی دیوان) در دورترین جای

ایستاده است.

۷- برابر آموزانش‌های دین کرد، جهان مادی، برآیند پیکرینگی، فروآمیزی و برآمیختگی دو نیروی ستیهنده‌ی امشاسپندی و دیوی است. نویسندگان روایت‌های دین کرد، این معنا را با واژه‌ی پهلوی «گُمَزگیه / gumēzagīh» فرامی‌گویند. و نیز، تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن را با واژه‌ی پهلوی «اِبْگَتِگیه / ēbgatīgīh» نشان می‌دهند.

۸- «رواج یکپارچه‌ی بدی» را برابر «اِبَزگ وَدیه رَوَاگیه / abēzag wadīh rawāgīh» آورده‌ایم؛ از آنجا که واژه‌ی «اِبَزگ / abēzag» واژه‌ای اهورایی است، احتمال می‌دهیم سیمای درست و آغازین این سخنواره، *abēzag wadīh rawāgīh* * <an> بوده است؛ هر چند که به‌تر می‌بود نویسنده‌ی این روایت، برای معنای در نظر خود، از سخنواره‌ی پهلوی «ا-گُمگ وَدیه رَوَاگیه / a-gumēg wadīh rawāgīh» بهره می‌برد؛ که به معنی «رواج بدی نیامیخته > با نکویی < * است.

۹- چنین می‌نماید نویسنده‌ی این روایت (۱۲۲=)، دو زینه و مرحله از شیوع بددینی را در نظر دارد. نخست، مرحله‌ای که دین بهی در میان مردم رواج دارد ولی بددینی نیز در کنار آن، در کار آوازه‌ی و رواج فساد و ویژه‌ی خود و گسترده‌تر کردن و استوارتر کردن پایه‌های خود است. نویسنده‌ی این روایت، به گونه‌ای گزین‌گویانه و فشرده، شناخت‌نشان‌های آن دوره را برمی‌شمرد و آن را «گُمَزگ-رَوَاگیه / gumēzag rawāgīh» نام می‌نهد.

دو دیگر، به برشمردن شناخت‌نشان‌های مرحله‌ای می‌پردازد که بددینی، فراچیرگی سرتاسری دارد؛ و آن را «اِبَزگ-رَوَاگیه / abēzag rawāgīh» نام می‌نهد.

۱۰- «گُستی نبستن» را برابر قرائت احتمالی «وِشَاد-بَنَدیها / wišād-bandīhā?» آورده‌ایم. چنین می‌نماید نویسنده، گُستی نبستن نامزدایان را در نظر دارد، که از آن تعبیر به گشاد-گشاد راه رفتن، که ویژه‌ی دشمنان دین مزدایی است، می‌کند. در بُن‌نوشت‌های پهلوی، گشادگشاد راه رفتن، که از آن تعبیر به راه رفتن اهرمن خواهانه می‌شود، برابر با به کناری نهادن آیین ایرانی مزدایی و گُستی نبستن، است.



در باره‌ی شماره‌گذاریِ جُستارها و بندهایِ کرده‌ی ۱۲۳:

- وارسی ما در کرده‌ی ۱۲۳، این نکته را بر ما آشکار کرد که این روایت، به چهار جُستار بنیادین، در بابِ کیهان‌شناسی، پرداخته است؛ به آرایه‌ی زیر:
۱. سیزده پرسش و پاسخ در باره‌ی آفرینش جهانِ مادی. در آوانویسی، این جُستار را با شماره‌ی «یک» لاتین (=I / با پونتِ ۱۴، ایتالیک) نشان داده‌ایم؛ و به پیروی از سخن‌پردازیِ پس از آن، نام آن را «گِتیگ / gētīg / گیتی» نهاده‌ایم.
 ۲. پس از آن، با هفت پرسش و پاسخ (=در سرنامه و نوشتار) روبه‌رو می‌شویم که آن را با شماره‌ی «دو» لاتین (=II / با پونتِ ۱۴ / ایتالیک) رَقَم زده‌ایم؛ و به پیروی از سخن‌پردازیِ پس از آن، نام آن را «مِئوگِ اَندرِ گِتیگ / mēnōg andar gētīg / حضورِ قوایِ مینوی در جهانِ مادی» نهاده‌ایم. بحثی همانندِ با «مشارکت / هم‌انبازی» افلاطونی.
 ۳. پس از آن نیز، با شش پرسش و پاسخ (=در سرنامه و نوشتار) روبه‌رو می‌شویم که این شش پرسش و پاسخ را با شماره‌ی «سه» لاتین (=III / با پونتِ ۱۴ / ایتالیک) رَقَم زده‌ایم. آن شش پرسش و پاسخ، در باره‌ی آفریده‌هایِ گیتیایی اند. و به پیروی از سخن‌پردازیِ پس از آن، نام این جُستار را «گِتیگ دَهِیْشَنان / gētīg dahišnān / آفریده‌هایِ گیتیایی» نهاده‌ایم.
 ۴. جُستارِ چهارم، که آن را با شماره‌ی «چهار» لاتین رَقَم زده‌ایم (=IV / با پونتِ ۱۴ / خوابیده) و دربرگیرنده‌ی سه پرسش و پاسخ در بابِ جهان به طورِ کلی است، به سه پرسشِ شایانِ می‌پردازد؛ از جمله اینکه: جهانِ مادی، انرژیِ حرکتیِ خود را از کدام منبع تهیه می‌کند؛ و یا اینکه مرحله‌ی خلقِ مادی تا کجا گستردگی دارد و فرجامِ کارِ جهان به کجا است.
- بحثِ جُستارِ چهارم، پرسشِ دوم، با دانشواژه‌ی پهلویِ هَندَازِیْشَن / handāzišn آغاز می‌شود، که به گمانِ ما، آنهم برابرِ نوعِ پاسخی که نویسنده می‌دهد، نمایانگرِ مرحله‌ی زمانیِ جهانِ مادی، در سنجشِ با سرتاپایِ آفرینش است.
- از سرِ خَرَد (=منطقاً)، خواننده انتظار دارد پاسخ‌ها نیز با همان آرایه‌ی به‌میان‌نهاده شده در سرنامه (=تِتر) دنباله‌گیری شود، ولی چنین نیست؛ و با چند افتادگیِ جاافتاده در دینِ کرد، و چند

جابه‌جایی در پاسخ روبه‌رو می‌شویم.

اکنون روشنکرد جابه‌جایی‌ها:

جُستارِ یگم، در سرنامه (=تیتَر) دارای ۱۳ پرسش است؛ پنج پرسش پایانی آن را زیر شماره‌ی هفت رَقَم زده‌ایم؛ یعنی: پرسش شماره‌ی هفت جُستارِ یگم، خود دارای ۵ پرسش است. در بسترِ سخنِ پهلوی، در نوشتارِ توضیحی (=متن)، پاسخِ این پنج پرسش را نمی‌یابیم.

به نابه‌جا، در جُستارِ سوم (=III)، میانه‌ی پاسخِ پرسش‌های ۴ و ۵، سخن‌مایه‌ای یکسره جداسان و متفاوت، در باره‌ی زینه‌ها و پایگان‌های آفرینش، به سانِ کلی به میان آمده است که شاید پاسخی برای پرسش‌هایی باشد که در سرنامه، ما آن‌ها را با شماره‌ی I.7 نشان داده‌ایم؛ و یا شاید از آن بخشِ آغازینِ همین جُستارِ سوم است؛ بهر رو، جایِ درستِ آن، به گمانِ ما، آن جایی که اکنون هست نمی‌باشد — این بحثِ پاسخی است در بابِ روشنائیِ بی‌پایان (=anayr-rōšn) تا واپسین زینه، یعنی هستیِ مادی (=stī).

در نوشتار (=متنِ پاسخ)، جُستارِ II، شماره‌های ۵ و ۷ (=برابرِ شماره‌زنیِ ما)، نویسنده‌ی روایت به پرسمان‌هایی می‌پردازد و به پرسش‌هایی پاسخ می‌دهد که در سرنامه (=تیتَرِ پرسش‌ها)، پرسشِ باز بسته به آن را نمی‌یابیم. ما، برابرِ گمان و بازشناختِ خود، درونِ پرانتزِ گوشه‌دارِ ستاره‌دار، در سرنامه‌ی روایت، بخشِ پرسش‌ها، آن دو پرسش را بازسازی کرده‌ایم.

از این چند نمونه که بگذریم، آرایه‌ی پرسش‌ها (=در سرنامه) با آرایه‌ی پاسخ‌ها (=در نوشتارِ توضیحی) برابر است. ما، با شماره‌گذاریِ سرُسخنانِ پرسش و پاسخ، کوشا به کاستن از سردرگمی‌هایی هستیم که خود، در آغازِ آشنایی و قرائتِ این روایتِ گرانسنگ و ارج‌ناشناخته، گرفتارِ آن بوده‌ایم.

بایسته می‌دانم در بابِ فهمِ این روایتِ دین‌کرد، نکته‌ای پژوهشی را برگویم؛ اینکه: فهمِ جدی و استوارسانِ این روایت، خوانشِ پژوهشگرانه‌ی دو کتاب از ارسطو، به نام‌های کتاب «گیتیک / فیزیک» و «شَوْنَد و پادَشَوْنَد / گُون و فساد» را می‌طلبد.

برای یک ترجمه‌ی دانشمندانه در زبانِ فارسی، از «گیتیک» ارسطو، نگاه کنید به: ترجمه‌ی دکتر مهدی فرشاد از کتابِ نامبرده؛ و برای ترجمه‌ی فارسیِ نوشتاره‌ی «شَوْنَد و پادَشَوْنَد / گُون و فساد»، عجلتاً نگاه کنید به ترجمه‌ی اسماعیل سعادت از کتابِ نامبرده.

پیشکش به: خِرْد پُژوه و چَم شناسِ تناور:
استاد، دکتر میر شمس الدین ادیب سلطانی.

کرده‌ی ۱۲۳

I. < گیتی: > *

۱. در باره‌ی چَبودی (= چِستی) گیتی،
۲. گیتی، از بهر چه آفریده شده است؟
۳. کردوکارِ < بنیادین > * گیتی چي ست؟
۴. مرزِ گیتی < تا کجا است؟ > *
۵. جرثومه < یِ گیتی در کجا پرورده شده است؟ > *
۶. دیسه‌هایِ گیتیایی < آیا از انگاره‌ای مینوی
سر بر آورده اند؟ > *
- ۷ (الف). در باره‌ی < پلکانِ = طبقاتِ > * انواع و افراد،
- ۷ (ب). در باره‌ی < خاستگاهِ > * نیرویی که به هستی
< هستی می‌دهد > *؛
- ۷ (ج). و در باره‌ی بُن‌انگیزی که آفریدگان را
< آفریده است > *؛
- ۷ (د). هستندگیِ هستی بر چه < انگیزه‌ای > *
استوار است؟
- ۷ (ه). هستی‌پذیریِ آفریده‌ها بر چه < انگیزه‌ای > *
استوار است؟^(۱)
۸. < جهانِ مادی > * از چه روی سر به آشفتگی
می‌گذارد؟ و آیا دیگر باره، آرایشِ نو می‌پذیرد یا نه؟
۹. و اگر دیگر باره آرایشِ نو می‌پذیرد، آیا در همین

سرشت، یعنی همین نهادمان سرشتمندشده‌ی کنونی
بازآرایی می‌شود یا در سرشتی دیگرسان؟

II. <ترادysi نیروگان و ابزار جهان مینوی

به جهان مادی: <*

۱. در باره‌ی هست و بود (= hastih / حضور /
مشارکت) جهان مینوی در جهان مادی؛ و از چه روی
<هست و بود> * جهان مینوی در جهان مادی
بایستمند است؟

۲. در باره‌ی مرز جهان مینوی، که همان جهان
مادی است؛

۳. و اینکه جهان مینوی بر <جهان مادی> *
زور آوراست؛

۴. در باره‌ی یگانستی <قوه‌ی> * و خَش (= waxš) و
<قوه‌ی> * سرشت با <قوای> * مینوی؛ و در باره‌ی
یکسانی‌ها و جداسانی‌های <سه قوه‌ی در نظر> * با
یکدیگر؛

۵. <در باره‌ی گوهر هستی ستودگان مینوی و دیوان
مینوی>؛

۶. در باره‌ی <گوهر> * مینوی ستودگان و دیوان؛ و با
آنکه هر دو (= ستودگان و دیوان) <گوهری / وجودی> *
مینوی اند، از چه <جنبه و ماهیتی> از یکدیگر
جداسانی دارند؟

۷. <در باره‌ی گوهر روان مردم پارسا و تبه‌خو: > *

III. <آفریده‌های گیتیایی: >*

۱. در باره‌ی آفریده‌های گیتیایی؛
۲. و در باره‌ی پیشینی و پسینی بودن آفریدگان
<هنگام آفرینش >*
۳. و اینکه <آفریده‌های گیتیایی > * چسان برایستاده
و سامان یافته می‌شود؟
۴. در باری سرآمدترین آفریده‌های گیتیایی؛
۵. در باره‌ی آنچه که گوهر تنابندگان را آهومند
(= عیناک) می‌کند؛^(۲)
۶. و اینکه جهان از آهوی (= عیب) چه کسی
پاک گردانیده می‌شود؟ و با چه ابزاری
پاک گردانده می‌شود؟

IV. <در باره‌ی کار-نیرو، بازه‌ی زمانی

و فرجام کار جهان: >*

۱. در باره‌ی کار-نیرویی (= انرژی‌ای) که جهان با آن
ساماندهی می‌شود؛
- ۲ و ۳. و، در باره‌ی بازه‌ی زمانی، و، فرجام
کار جهان، برابر آموزه‌ی دین بهی.

I. <گیتی: >*

۱. <چبودی و چیستی > گیتی، <از بنیاد، > * هستندگی <— هستی > * در سامان تنانی
است: <هستندگی‌ای > * دیدنی و بسودنی.
۲. <چرایی > * آفرینش <— آفریده‌ها، رزمیدن > * در نبردی برای به‌پس‌راندن
شتاب <— دردآور اهریمنانه = قبض اهریمنانه > *^(۳) است و، پیوستن به آن پیشرفت نیک
جاودانه می‌باشد — همان فشار <— دردآور > ای (awišṭābāg / قابض) که در زادونهاد،

دشمن آفرینش است.

۳. خویشکاری (=وظیفه‌ی) آفرینش، و نیز، آن <فرجام> ای که برای آن آفریده شده است از اینجا پیداست که: هیچ یک از آفریده‌های گیتیایی، کاری (=خویشکاری‌ای) جدای از پس راندن شتاب <— در دُآور اهریمنانه> * ندارد. (۴)

۴. مرز (=wimand / تعریف) گیتی <با هر آنچه نا-گیتی است،> * هر چیز دیدنی و بسودنی <را شامل> * است. <به دیگر سخن:> * هر آنچه با چشم سر دیدنی است و با دست پرماسیدنی، «گیتی» است.

۵. جرثومه‌ی گیتی، فرآورده‌ای (=būdag) از آفرینش و دَهِشِ جهان‌آفرین، با ابزار نیروی فلکی است؛ (۵) نامش در <کتاب> * دین «هستندگی <— جهان مادی>» * (۶) (=bawišn / خلق) است. ویژگی‌اش «گرم-نَمور» <بودن آن است> *؛ (۷) بنیاد <هستندگی دیگر> * آفریده‌های گیتیایی است. به «ماده» نیز نامزد است (=dānīhēd).

۶. نخستین دیسه (=dēsag / صورت)، (۸) از آن (=از هستندگی مادی) <فرآورده می‌شود؛ این دیسه‌ی نخستین،> * فرآورده‌ای از پیمانکاری‌های جهان‌آفرین در <ماده‌ی آغازین> * هستندگی هستی است. نام <این دیسه‌ی نخستین، در کتاب> * دین، «هستندگی پوینده» (=bawišn-rawišnīh / وجود متحرک) است؛ ویژگی‌اش <تخصیص و سربرآوردن> * بُن‌ماده‌های چهارگانه (=zāhagān / عناصر اربعه) است؛ که اینانند: «باد»، «آتش»، «آب» و «خاک». (۹)

<اینان،> * سرشتهای زیربنیاد <آفریده‌های> * گیتیایی اند.

دومین دیسه <ای که در فراروندِ هستی صورت می‌بندد،> * فرآورده‌ای از فرزانه‌کاری‌های جهان‌آفرین، از <نهادِ دیسه‌ی نخستین، یعنی از درون> * «هستندگی پوینده» است؛ که نامش در <کتاب> * دین، «هستندگی پاینده» (=bawišn-ēstišnīh / تقررِ هستی مادی) است. (۱۰)

ویژگی‌اش <سربرآوردن> * عناصرِ چهارگانه (čahār ristagān) است؛ <همان> * عناصرِ <چهارگانه‌ی> * زندگی [یا: ویژگی‌اش <سربرآوردن> * چهار بُن‌ماده (=عنصر) است که در تشکیلِ تَنانِ زنده، بهم بر می‌آیند].

سومین دیسه <ای که در فراروندِ هستی صورت می‌بندد، فرآورده‌ای> * از شگفتی‌آفرینی‌های جهان‌آفرین است؛ <یعنی فراروندِ هستیدن> * «فَرَوَهَر» و «روان»؛ <همان> * هستندگانی که در

کارِ یگانستی کردنِ اندام‌ها > برای سرهم کردنِ تنانِ زنده < * اند. ویژگی‌شان، > بخشیدنِ جان و زندگی و هوشندگی به < * مردمان و چهارپایان و دیگرِ زینندگانِ نیک است.

از آنجا که > اینان < * واپسینِ دیسه‌ها > ی صورت‌بندی شده در فراروندِ هستی < اند، در کالبد‌ها > ی تک‌تک و جداجدا < *^(۱۱) بخش شده‌اند. و کالبد‌ها > ی تک‌تک و جداجدا < * نیز به گروهی از قوای > تنان < * جداجدا > بخش < * شده‌اند؛ که > آن قوای جداجدا < * بُن‌انگیزِ جداگوهری‌ها و همگوهری‌ها > ی هستندگانِ ساحتِ مادی، و نیز بُن‌انگیزِ ستیزِ میانِ آنان < * اند.^(۱۲)

۷. > < * >

۸. > چرایِ سربه‌آشفتگی گذاردنِ هستندگانِ ساحتِ مادی < * به سببِ دو گونه بدی است > که آن دو، بنیاد < * هست و بود (= وجود) بدی اند.

روی‌هم‌رفته (= hangirdīgīh)، هست و بودِ بدی دو > ریشه و بُن دارد < * : یکی، > آن نوع از بدی که از بیرون < * درمی‌رسد؛ همان > نیروی < * همستیزنده است؛ > همانی که < * کارگرِ درد است؛ یکی دیگر، حصّه‌ای (= bazišn / بخشی) از > نهادِ درونی < * خودِ دیسه‌هاست [یا: فرآورده‌هاست]؛ که از آفرینش همراهِ آن است؛ این > حصّه‌ی درونی است که در < همه‌ی جرثومه‌ها آشفتگی پدید آرد.^(۱۳)

جهانِ مادی، نهاده‌شده بر > تشکیل < * پاره‌ها و فرآورده‌های کالبدی > جداجدای است < * . هر آن > کالبدی < * که سربه‌آشفتگی گذارد، رو سویِ بُن > آغازینِ خود < * بندبند خواهد شد؛ اندام‌ها به بُن‌ماده‌ها (= عناصر)، > بُن‌ماده‌ها به هستندگیِ تهی از صورت، < * و، انواع (= ewēnag)^(۱۴) و کالبد‌های جداجدا به فراهم‌آورنده > ی آغازینِ خود، همانی که < * از بنیاد، دارنده و سازنده‌شان بود > باز خواهند گشت؛^(۱۵) ولی هیچ چیز < * سربه‌نیستی نخواهد گذارد.

> در پاسخِ این پرسش که آیا جهانِ مادی آرایشِ نو می‌پذیرد یا نه؟ باید بگوییم که آری؛ < * هر آنچه که > در فراروندِ هستی < * سربه‌آشفتگی گذارد، دیگر باره آرایشِ نو پذیرد؛ > این < * راز آشکاری دین است.

به میانجیِ نیروی جهان‌آفرین چنین کاری شدنی ست؛ به همان گونه که در آغاز > ی آفرینش < * شدنی بود.

۹. آن کالبد‌هایی که دوباره آرایشِ نو می‌پذیرند، از نظرِ اینکه از یک بُنِ پاک‌وناب > و تهی از

آلودگیِ اهریمنی <* سرشتمند شده‌اند، از آن کالبد‌هایی که از بُنِ آمیخته‌ی اهریمن زده سرشتمند شده‌اند، جداگوه‌ری دارند (=jud-hēnd)؛ چنین کالبد‌هایی، که اندام‌هایِ جداجدایِ شان با نیرویِ جهان‌آفرین همه‌آگاه همه‌توان دوباره سرهم‌بندی می‌شود، با یکدیگر همانستی <— سرشتی و آفرینشی >* دارند (=ham hēnd). (۱۶)

۷. <کالبد‌هایِ مادی>* به سببِ آنکه بُنِ ماده‌هایِ (=zāhagān / عناصر) <جداگانه‌ای در ساختِ خود دارند، >* دارند‌ه‌یِ اندام‌ها و انواع و افراد <— گوناگون اند >* (?). (۱۷)

II. <ترادیزی و مشارکتِ قوایِ جهانِ مینوی به جهانِ مادی>: (۱۸)

۱. هم‌انبازی و مشارکتِ قوایِ <* مینوی در جهانِ مادی از دو <راه است؛ که عبارت >* است از <فرماندهی >* روان اندر تن و، <فرماندهی >* جان اندر روان: که برای نگه‌داری و رایی‌فرماییِ جهانِ مادی بایستمند اند.

<مشارکت و فرماندهیِ نیروگان >* مینوی در جهانِ مادی، درست، بمانند <فرماندهیِ نیروی >* جانِ زندگی‌بخش، <فرماندهیِ قوه‌ی >* خودآگاهیِ بینایی‌بخش، و، <فرماندهیِ قوه‌ی >* روانِ رایی‌فرماینده بر تن است. (۱۹)

۲. درباره‌ی شناسه‌ی (=wimand / مرز / تعریف) جهانِ مینوی:

هر آن چه با سُهش‌هایِ تنانی (=حواسِ جسمانی) سُهیده نشود (=nē-sōhīhēd / محسوس نشود / هوشیده نشود)، و، تنها با چشمِ جان دیده شود، از آن جهانِ مینوی <یا مینو >* است.

۳. <شیوه‌ی >* سامانِشِ قوایِ مینوی <بر جهانِ مادی>* بمانند <شیوه‌ی فرماندهی >* روانِ پُرزور (=پر قدرت) است — درست، بمانند <فرماندهیِ نیروگان >* یاد و هوش و خرد و دیگرِ نیروگانِ جان است.

۴. <درباره‌یِ همانستیِ مینوی >* روان <و وُخْش و سرشت،

و، یکسانی‌ها و جداسانی‌هایِ آنان: >* (۲۰)

روان، وُخْش (=لَمعه‌یِ الهی) و سرشت، از آنجا که هر سه <دارایِ وجود و گوه‌ری >* <

مینوی آند، با یکدیگر همانستی دارند (= ham hēnd)؛ ولی، روان و فَرَوَهَرُ <از نظرِ ماهیت> *
از وَخْشِ جداسانی دارند: به سببِ آنکه روان و فَرَوَشِی <تنِ پوشِ> * هستندگیِ مادی نیز
<می‌پذیرند> *.

ولی، وَخْشِ (= لَمعه‌ای الهی)، سامانِ هستندگیِ مادی <پذیرد> *.
روان و فَرَوَهَرُ <جدایِ از اینکه در زمینه‌ی هستی‌پذیریِ مادی و وجود با یکدیگر همانندی
دارند، در برخی ماهیات> * جداسانی نیز دارند؛ از آن روی که، <خویشکاری> * روان، (۲۱)
کام‌مندانه (= اراده‌مندانه) و کام‌کارانه است؛ <خویشکاری> * فَرَوَهَرُ سرشتمندانه و
سرشت‌کارانه است.

<جدایِ از اینکه، وَخْشِ و روان، از نظرِ گوهر و وجودِ مینوی یکسانی دارند> * وَخْشِ از
روان جداسانی <کارکردی و مَهیتی> * نیز دارد: از آن روی که، روان، ذاتِ (= xwadīh /
ذاتیت) وَخْشِ است و، وَخْشِ نیرویی در <دسترس> * روان است.

<روان و فَرَوَهَرُ و وَخْشِ جداسانی‌های مَهیتی و کارکردی دیگری نیز دارند> *
هر سه، به سببِ خویشکاری‌های جداجدایِ شان (= jūd-kārīh / جداکاری)، از یکدیگر نیز
جداسانی دارند: زیرا: خویشکاریِ وَخْشِ و خِرَد <همان قوه‌ی> * گزینش‌گرانه است؛ و
خویشکاریِ فَرَوَهَرُ یاری‌رساندنِ به سرشتی است که همراهِ با آن وَخْشِ (?) است. <جدایِ از این،
خویشکاری> * روان، کام‌کارانه (= اردی) نیز هست.

<روان و فَرَوَهَرُ و سرشت و وَخْشِ، در زمینه‌ی ساماندهیِ جهان نیز جداسانی‌های کارکردی و
مَهیتی دیگری نیز دارند> *.

روان، از فَرَوَهَرُ و سرشت و وَخْشِ جداسانی دارد: <از آن روی که> * روان، سامانِشِ خود را از
فَرَوَهَرُ دارد؛ ولی، وَخْشِ <و سرشت> * سامان‌یابیِ خود را از روان دارند.

<نیروگانِ پیشگفته> * از آن روی که، با بادِ جان‌فزایی که سامان‌دهنده‌ی جانِ مردمان است،
یکجا گرد می‌آیند، با یکدیگر یکسانی <کارکردی نیز> * دارند.

فَرَوَهَرُ، به میانجیِ سرشتِ آتش، جان‌افزایِ باد است؛ و در <پیکر> * بادِ جان‌افزا
زندگیِ بخشِ تن است.

روان، در سامانِ <فرودآمده> * در تن (= در سامانِ تمنندی)، در همراهیِ با قوه‌ی خودآگاهیِ
وَخْشمند، بیناکننده و رأی‌فرمایِ تن است.

از آنجا که قوه‌ی خودآگاهی (=bōy) و وَخْش، در سامانِ میثوانه، <خویشکاری>* -شان سامان دهی است، <در زمین نیز>* در سامان‌دهی <تن و جان>* مردمان با یکدیگر <همکاری و>* همانستی دارند.

اگر، در این یگانستی فَرَوَهَر و قوه‌ی خودآگاهی وَخْش‌مند <با روان>* شخص (=tan) بمیرد، <اگر روانِ شخصِ مرده پارسا باشد>* همراه با روانِ پارسا <قویِ خودآگاهی و فَرَوَهَر> چون با روانِ پارسا همگوه‌ری دارند، از روان جدا نخواهند شد.*

<ولی>* قوه‌ی خودآگاهی و فَرَوَهَر از روان جدا خواهند شد اگر که روان <ـ شخصِ درگذشته>* تباه از گناه باشد (=druwandīhīdag)؛ <در نتیجه>* قوه‌ی خودآگاهی و فَرَوَهَر از آن (=روانِ تباه از گناه) جدایی خواهند گرفت.

۵. در باره‌ی هستی (=وجود) ایزدان و دیوان، <آنگونه که از کتاب>* دین پیدا است:
(الف). در باره‌ی هستی ایزدان: (۲۲)

<هستی ایزدان، در زادونهادِ خود، همان قوه‌ی <وَخْش> نیکوست؛ <که از نظرِ زادونهاد، با زادونهادِ <خَرَد> جهان>* (۲۳) یکی است.

(ب). در باره‌ی هستی دیوان:

<هستی دیوانِ آسمانی، در زادونهادِ خود، همان قوه‌ی <وَخْش بد است>* یکی است.
<بودوباش و ستیزش میانِ خَرَد و تلون‌خواهی>* در تنِ مردم‌زادگان، آنگونه که در بالا پیدا است، گواه <ـ درست‌ی این گزاره است>*.

۶. <در باره‌ی ماهیت و گوهرِ میثوی ستودگانِ آسمانی و دیوان>*

از این نظر، هر دو (=ایزدان و دیوان) <دارای وجودی>* میثوی‌اند؛ ولی، به سببِ جدامرزی‌های‌شان، جداسانی‌های‌شان بیش‌تر از یکسانی‌های‌شان است.
زیرا که، شناسه‌ی (=wimand / تعریف) ایزدان، «میثوی زنده‌ی نامیرای دانا» است؛ (۲۴) و، شناسه‌ی دیوان، «میثوی زنده‌ی بدمرگِ بدآگاه» می‌باشد. (۲۵)

۷. در باره‌ی روانِ مردمِ پارسا و تبه‌خو: (۲۶)

(الف). <ماهیتِ روانِ مردمِ پارسا: >*

روانِ <مردمِ >* پارسا، به سببِ همسامانی با <ماهیتِ >* ایزدان — از آنجا که <ماهیتِ مینویِ ایزدان، گوهری >* «زنده و دانا و نامیرا» ست — در سامانِ پارسایی‌اش، <از نظرِ ماهیت، مانندِ >* روانِ ایزدان است.

(ب). <ماهیتِ روانِ مردمِ تبه‌خو: >*

روانِ <مردمِ >* تبه‌خو به سببِ همسامانی‌اش با <ماهیتِ >* دیوی — از آنجا که <ماهیتِ مینویِ دیوانِ آسمانی، ماهیتی >* «زنده و بدآگاه و میرنده» است — در سامانِ تبه‌خویانه‌اش، همسامانِ روانِ دیوان است.

<این گزاره، >* در بابِ هستیِ هر دو مینویِ <— ایزدی و دیوی، که در >* بالا <نوشته آمد، سرتاسر >* گواهی‌گواهینه (=مُستند) است.

هر آنچه مانده‌ی ستودگانِ آسمانی است، دانا ست؛ و هر آنچه مانده‌ی دیو و دروج است، بدآگاه است؛ <آنچه که در بالا >* درباره‌ی هستیِ هر دو مینویِ <— ایزدی و دیوی گفته آمد، میانِ >* کارهایِ مردمانه <نیز آشکار است که: >* بُن‌مایه‌ی «دانایی» — اندر مردمان — ریشه‌ی یزدانی دارد و، بُن‌مایه‌ی بدآگاهی، ریشه‌ی دیوی.

[<همه‌ی آنچه که >* در بالا <نوشته آمد >، سرتاسر، گواهی‌گواهینه است]. (۲۷)

III. <آفریده‌هایِ گیتیایی: >*

۱. آفریده‌هایِ گیتیایی، رویِ هم‌رفته <بالغِ بر >* شش تاینند:

آسمان و آب و زمین و گیاه و جانور و مردم.

۲. <ایزد، >* آسمان را پیش <از همه‌ی دیگر هستومندان >* آفرید؛ (۲۸) <این، در

آموزه‌هایِ دین >* پیدا است. پس از آن، آب را آفرید؛ آنهم از بهرِ نگه‌داریِ دوسویه‌ی سازگارانه‌ی نیرویِ باد؛ زیرا که (؟) باد، مینویِ هوا (=جوّ / way) ست؛ <یعنی: >* گوهرِ آسمان. (۲۹)

پس از آن، زمین را آفرید؛ پس از زمین گیاه و سپس جانور و، در پایان، مردم را آفرید.

هر پنج‌تایِ شان (=آب، باد، زمین، جانور و مردم) در اندرونِ (=مُحاطِ در) آسمان اند؛ و <طاقِ

آسمان، < * بیرونی ترین همه‌ی آفریده‌هاست؛ و بر همه < ی آفریده‌ها > * سراسر است و همه، بُن از آسمان گرفته‌اند(؟)؛ (۳۰) < این نکته نیز، در آموزايش‌های دین > * پیداست. (۳۱)

۳. تازیش آب < - فلکی / آسمانی > * در سرتاسرِ فلکِ جَوّ، تا به زیرِ گردشگاهِ ستارگان (= star-pāyag / ستاره‌پایه / آسمان پایه / فلکِ ستارگان) گسترده شده است. (۳۲)

پایین و بالا و همه‌ی پیرامونِ زمین، نهاده‌شده بر نیروی آبِ ساماندهنده و سازنده است. گیاه بر زمین می‌روید؛ جانوران < برای زیستن > * از گیاهان یاری می‌گیرد؛ و، مردمان از جانوران.

۴. مردمیان، سرآمدِ < همه‌ی > * آفریده‌های گیتیایی اند؛ و، اندر مردمان، شهریارِ نیکِ کشوربان < سرآمدترین > * است. (۳۳)

۵ و ۶. < > *.

۷. I. [[بنیادِ هستندگیِ مادیِ گیهان، بهره‌ای از آن روشناییِ ناپیدا کرانه است (= anayr-rōšn / روشنایی بی‌پایان)؛ که نزدیک‌ترین هستندگان به < اورمزد > * جهان‌آفرین است؛ و با چند پیوند [یا: میانجی]، فروغی از آن روشنایی < - ناپیدا کرانه > *، پرتوی از آن فروغ < - برآمده از آن روشنایی، > * و، رخشانی از آن پرتو < ی برآمده از آن فروغ است > *، تا برسد به فلکِ < - آسمان > *، و از فلکِ < - آسمان، > * به کمکِ آفرینشِ خداوندی سر به پیدایش گذارد: < یعنی هستندگیِ > * گیتی گرم-نمور: آغازگاهِ < همه‌ی > * آفریدگان.

و از هستندگیِ گرم-نمور، < سر از > * «هستندگیِ پوینده» < درمی‌آورد: یعنی آغازگاهِ > * بُنِ ماده‌های چهارگانه (= عنایرِ اربعه)، که اینانند: باد و آتش و آب و خاک.

از «هستندگیِ پوینده» < سر از > * «هستندگیِ پاینده» < درخواهد آورد؛ یعنی مرحله‌ی هستی‌پذیریِ طبقه‌ی > * «انواع» آمیخته < از بُنِ ماده‌ها؛ در این مرحله است که > * بُنِ ماده‌های < آمیخته در طبقاتِ > * انواعِ < - هستندگان > * به کالبدها < ی جدا جدا > * بخش‌بخش می‌شوند؛ < و در این مرحله از هستی است که: > * کالبدها < ی نوعیه > * در آنی که واپسین < پایگان از > * آفریده‌های گیتیایی است، < از یکدیگر > * جدا کرده می‌شوند؛ (۳۴) < جدا شدنی‌ای > * که از رهگذارِ آن، < واپسین مرحله از > * آفریده‌های گیتیایی سرهم می‌شود (hangirdīgihēd=). (۳۵)

< > *.

III.۵. آهومند (=عیب‌ناک) شدنِ جهان برخاسته از ذاتِ اورمزدِ جهان‌آفرین — > که به ذات، < * گوهرِ تهی از آهویِ جهان و، کننده‌ای بی‌آهو است — نمی‌باشد؛ بلکه، برخاسته از کنشِ آن آهوآورنده‌ی همه‌ی آهوان، > یعنی < * اهریمن است.

III.۶. > البته که < * پاک گردانیدنِ جهان از آهو، از رهگذارِ زدودنِ اهریمنِ آهوآور (=عیب‌ناک‌کننده) از آن (=جهان)، شدنی است.

آن > فرجام < * پاک‌کنندگیِ خداوندِ جهان را، با ابزارمندیِ جان‌هایِ سودمند > شدنی و، در آموزه‌هایِ دین < * پیدا است؛ و، > دیگر < * کیشداران، در > زمینه‌یِ باورِ به < * نامیراییِ تنِ پسین (= کالبدِ نامیرایِ جدانشونده‌یِ جاودانه‌یِ بی‌آهویِ فرساخته‌یِ آنجهانی)، و، > باورِ به < * تهی از آهو شدن > — فرجامین < * جهان، > با مزداییان < * هم‌داستانی دارند.

IV. > در باره‌یِ کار-نیرو، بازه‌یِ زمانی

و فرجامِ کارِ جهان: < * (۳۶)

۱. کار-نیرویِ (= nērōg / انرژی) که جهان با آن ساماندهی می‌شود، در ذاتِ > درونی < * هستند و، در > نیروی < * یکی گروانه‌یِ همگوه‌ران است؛ > که خودِ این نیرویِ درونی هستند و نیرویِ یکی گروانه‌یِ همگوه‌ران، < * برآمدِ کام‌آهنگِ جهان‌آفرین و کردوکارهایِ نازک‌روشانه‌یِ او ست؛ فلکِ جو (؟ ray? / آسمان‌پایه) و نیز > ایزدان < * جنباننده (wāzēnīdārān)، (۳۷) > از آن میان: < * فروهرهایِ سُپِنْد (= اَرْدای-فُروَزْد)، > همان < *

روشان > — آسمان < * که دست‌اندرکارِ جنبانندگیِ اند، برایِ وی (=خداوند)، قوایِ ابزاری اند.

۲. پایان‌نوشت و بازه‌یِ زمانیِ جهانِ مادی، > به همان اندازه‌ای ست که < * پایان‌نوشتِ جهان‌آفرین بر آن استوار است [یا: پایان‌نوشتِ جهانِ مادی، > همانی است که < * اندازش و تقدیرِ جهان‌آفرین بر آن استوار است]؛ > که آن، < * بنیادشده بر فروافکندن و، سرکوبِ اهریمن و، چاره‌جوییِ سویِ نیکی بردنِ آفریدگان است.

۳. فرجامِ جهانِ مادی: رسیدنِ به آن حد از فرساختگی است (= madan ō spurīgīh) که

جهان‌آفرین برایش رَقَم زده است؛ > که برابر است با: < * سرکوبِ > مطلق < * اهریمن و، نیگ‌فرجامیِ همه‌یِ آفریده‌ها در آفرینش > ی نو < *.

یادداشت‌ها

۱- در ترجمه‌ی این روایت، واژه‌ی «هستندگی» را برابر «بَویشن / bawišn» آورده‌ایم؛ و، واژه‌ی «آفریده‌ها» را برابر «دَهیشتن / dahišn». گمان و بازشناخت ما این است که نویسنده، از کاربرد واژه‌ی «بَویشن / bawišn»، سرتاپای هستی، از مینوی تا مادی، را در نظر دارد؛ و از بکار بردن واژه‌ی پهلوی «دَهیشتن / dahišn» تنها، آفرینش جهان مادی را در نظر دارد.

۲- این عبارت را سرتاسر برابر عبارت پهلوی «ئد گوهز ئی دامن ئش آهوگنید گیّه» آورده‌ایم. می‌توان چنین نیز ترجمه کرد:

«در باره‌ی آن گوهری <دیوی> * که تنابندگان را آهومند (=عیبناک) می‌کند».

۳- واپس راندن شتاب <_ در دَآورِ اهریمن از هستی> awištāb-spōzīh

۴- در دستگاه اندیشگانی نویسندگان دین کرد، اهورامزدا در کار گستردن و منبسط کردن بساط جهان است؛ اهریمن در کار تنگ‌تر کردن عرصه‌ی آفرینش است و برای رسیدن به این فرجام اهریمن‌پسند، بر جهان، نیرویی خردکننده و قابض وارد می‌آورد. نویسندگان دین کرد این پادرفتار اهریمنی را با دینواژه‌ی پهلوی «اویشتاب» فرامی‌گویند. ما، در گزارش خود از دین کرد، دینواژه‌ی در نظر را «شتاب در دَآور یا قابض اهریمن بر جهان»، ترجمه کرده‌ایم.

خویشکاری و وظیفه‌ی آفرینش نیز این است که «اویشتاب-شپوزیه» کند؛ یعنی فشار و حمله‌ی قابض و تنگ‌کننده‌ی اهریمن را از جهان بزدايد.

۵- «ابزار نیروی فلکی» را برابر سخواره‌ی از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم که ما آن را «رَی-ئوز-آبزاریه / ray-ōz-abzārīh» خوانده‌ایم.

سخواره‌ی در نظر، سربه‌سر ارسطویی است.

در اندیشه‌ی ارسطو و، به پیروی از او، نویسندگان دین کرد، «رَی / فلک»، کارگاه نخستین هستی است.

۶- «هستندگی جهان مادی» را برابر فرزاناوژه‌ی پهلوی «بَویشن / bawišn» آورده‌ایم.

کتاب سوم دین کرد، کرده‌ی ۴۱۶ م، فرزاناوژه‌ی «بَویشن» را اینگونه تفسیر می‌کند:

mēnōg dādār fradom azišīg āfurišn; ī xwānīhēd «bawišn».

۷- در دستگاه اندیشگانی-فرزانشی ارسطو، عنصر هوا، گرم-نمور است.

۸- در این روایت، واژه‌ی پهلوی «دَسَگ / dēsag» را تنها با تغییرِ صورتِ آوایی آن در فارسی، «دِیسه» ترجمه کرده‌ایم. بی هیچ گمانی، نویسندگانِ دین کرد، دستِ کم در کتابِ سوم، از بکار بردنِ این واژه، همان بحث و فحصِ ارسطویی «ماده و صورت» را در نظر داشته‌اند. خواننده‌ی فرزانه‌ی پژوه نیز، دیسه را (که برابرِ dēsag آورده‌ایم)، می‌باید به همان معنایِ ارسطوییِ بحث (=فاصلِ جنس، مقومِ نوع) بدیده بگیرد.

در بسترِ سخنِ پهلوی، سخنواره‌ی «دَسَگ ئی فَرْدُم / dēsag ī fradōm» سخن‌گوشه به نخستین صورتی است که در ماده‌ی آغازینِ هستی صورت می‌بندد. در نظامِ ارسطویی نیز، ماده‌ی بدونِ صورت و صورتِ بدونِ ماده ناشدنی و نشاید-شَوانه است.

۹- امپدوکلس، نوگزارِ اندیشه‌ی بُن‌ماده‌هایِ چهار-گانه / عناصرِ اربعه دانسته شده‌است.

۱۰- «هستندگیِ پاینده» را برابرِ «بَویشن-اِستیشنیه / bawišn-ēstišnīh» آورده‌ایم؛ نویسنده می‌خواهد، تقرر، برجاهستی، ثبات و استوارشِ هستندگیِ مادی را برگوید. بجز بحثِ تقررِ هستی، هیچ معنایِ درست‌نماییِ دیگری برایِ این سخنواره‌ی پهلوی نتوانستیم یافت. می‌توان «استوارشِ هستندگیِ مادی» نیز ترجمه کرد.

۱۱- «کالبد‌هایِ تک‌تک و جداجدا» را، در این روایت، برابرِ فرزانه‌ی پهلوی «کیربان / kirbān» آورده‌ایم. بی هیچ گمانی، نویسنده‌ی این روایت، همان بحثِ ارسطویی «جنس و فصل و نوع و افرادِ انواع» را فرادیدِ خود داشته است. خواننده‌ی فرزانه‌ی پژوه باید بداند که در اینجا با بحثِ «طبقاتِ انواع و افراد» روبه‌رو ست.

۱۲- خواننده چشم دارد که پس از این، با پاسخِ پرسشِ هفتمِ سرنامه روبه‌رو شود؛ ولی چنین نیست؛ و بی‌درنگ، پاسخِ پرسشِ هشتم از جُستارِ یکم به میان نهاده می‌شود. روشن است که با افتادگیِ ای از همان نوع افتادگی‌هایِ جاافتاده در دین کرد روبه‌رو ایم.

۱۳- اگر خوانشِ ما از این بند درست باشد، پی‌آمدِ دانشی-فرزانشیِ شایان و مهمی می‌توان از آن برکشید: آبدان، برایِ هستیدن (=ایجاد)، نیازمندِ تفردانَد (=تَکْ‌شدگی)؛ یعنی نیازمندِ تفرَد (=تَکْ‌سازی / تکمند شدن) و تَجْزِی (=جدانستی) از نوعِ خود اند. اما همین تفرَد و تَجْزِی، آغازگاهِ آشفستگی و بندبند شدن و فروپاشندگی (=اضمحلال) آبدان است.

به دیگر سخن، هر پدیدآمده‌ای، در همان دَمِ ایجاد، ضدِّ خود را با خود همراه دارد؛ هر هستیدنی در همان دَمِ هستی‌پذیری، فرایندِ پی‌گیریِ هستی، و، واگرایی از هستی را یکجا دارد:

جنگِ اصداد است کُلّ این جهان
جنگِ اصداد است چون کُلّ بنگری
این یکی ذره همی پَرَد به چپ
وان یکی بالا و آن دیگر نگون
این جهان، زین جنگ قائم می‌بُود
صلحِ اصداد است و جنگِ جاودان
ذره‌ذره جنگِ دین با کافری
وان دگر سويِ یمین اندر طَلَب
جنگِ فعلی‌شان ببین اندر سکون
مستمّری می‌نماید در جسد.

۱۴- در انسان‌شناسیِ مزدایی، انسان از پنج جزء ترکیب یافته‌است: تن، جان، روان، اِوَنگ (=مثالِ نخستین) و فَرَوَشی. تن، جزءِ مادیِ او است؛ جان همان است که با باد همبسته است: دَم و بازَدَم نَفَس؛ روان، همان شعور و آگاهی است که می‌شنود و می‌بیند و سخن می‌گوید و می‌داند؛ اِوَنگ همان است که در جایگاهِ خورشید [=خورشیدپایه] است؛ و، فَرَوَشی، آن جزء از انسان است که به حضورِ اورمزد می‌رسد حکمتِ این خلقت در این است که در دوره‌ی تهاجمِ زیانکارِ بزرگ (=اهریمن) انسان‌ها می‌میرند: تنِ آن‌ها به خاک، جانِ‌شان به باد، اِوَنگِ آن‌ها به خورشید و روانِ آن‌ها به فَرَوَشی می‌پیوندد. از این است که دیوان را توانِ نابودیِ روان نیست اِوَنگ، میراثیِ بازمانده از یک فکرِ نجومی و زیست‌شناسیِ قدیمی است که در هند نیز شایع بوده‌است. بنا بر این فکر، روحِ مثالیِ انواعِ گوناگونِ موجودات در اجرامِ سماوی حفظ می‌شود. مثلاً، روحِ گاو در ماه است و روحِ گیاهان در ستارگان.

م.م. شریف، تاریخِ فلسفه در اسلام، ۱۳۶۲، جلدِ اول، ص ۸۹.

۱۵- برای پیگیریِ این بحث در ادبِ فرزانه، نگاه کنید به عبارتی از متافیزیکِ ارسطو:
«همه‌ی موجودات باید به مرحله‌ای برسند که به عناصرِ خود مُنَحَل شوند».

ارسطو، متافیزیک، کتابِ دوازدهم (لامُبدا)، فصلِ دهم.

۱۶- نظرگاهِ نویسنده، آنگونه که ما درمی‌یابیم این است:

آن اندام‌هایی که در جهانِ آخرت بازآفرینی می‌شوند، همان‌هایی اند که ساخته و پرداخته‌ی این جهانیِ اورمزد اند؛ و گر نه، پاژاندام‌ها و پاژابزارها و سرشت‌هایِ اهریمنیِ دیگر باره آرایشِ نو نپذیرد.

۱۷- ترجمه‌ی این عبارت، از سرِ گمان، و زیرِ دستگاهِ اندیشگانیِ ارسطویی، سیمایِ انجام پذیرفته است.

یکی از پرسش‌هایِ جدیِ ارسطو این است که اگر افرادِ نوع، در ماده و صورت، یگانستی دارند،

پس، بُن‌انگیز و خاستگاهِ تنوعِ افرادِ نوع را چگونه باید درست‌نمایی (=توجیه) کرد؟
به دیگر سخن، منشأِ جداسانیِ فردِ الف از طبقه‌ی نوع A از فردِ ب در همان طبقه‌ی A در کجاست؟

پاسخِ ارسطو این است که: «جداسانی‌هایِ افرادِ یک نوع، برخاسته از چندی (=کمیت) ماده و صورت برایِ افرادِ یک نوع است. یعنی: افرادِ تحتِ یک نوع، از آنجا که ماده و صورتِ خود را از طبقه‌ی نوع گرفته‌اند، تحتِ یک طبقه از نوع نهاده می‌شوند، ولی از آنجا که چندی (=کمیت) ماده، و چندیِ اندام‌ها متفاوت است، افرادِ تحتِ یک نوع نیز متفاوت اند.

سخنواره‌ای را که ما، با گمانمندی، *az <jūd>-zāhagān ī *padiriftan* خوانده‌ایم، ناظر به همین معنای «تفاوت در چندیِ ماده‌ی یک فرد از فردِ دیگر» می‌دانیم.
به گمانِ ما، در این بند، بی‌راه نیست اگر در بابِ جداسانی‌هایِ انواع، و هم افرادِ انواع بحث شده باشد.

بهر روی، برایِ پیگیریِ این بحثِ ارسطویی (=منشأِ تفاوتِ افرادِ یک نوع)، نگاه کنید به فرزانه‌نامه‌ی گرانسنگِ وی، متافیزیک، کتابِ هفتم (زدتا)، فصلِ هشتم.

۱۸-ترادیزی، ترانسفورماسیون، مشارکت، هم‌انبازی و مسکسیس جهانِ مینو در گیتی، دوباره به همین زبان و بیان، در همین کتابِ سوم، کرده‌ی ۲۱۸ اُم دنبال می‌شود.

۱۹-ترجمه‌ای نزدیک‌تر به سخنِ پهلوی چنین است:

«فرماندهیِ نیروی <* جانِ زندگی‌بخشِ تن، <فرماندهیِ قوه‌ی <* خودآگاهیِ بینایی‌بخشِ تن، و، <فرماندهیِ قوه‌ی <* روانِ رأی‌فرماینده بر تن است».

۲۰-پس از این، نویسندهِ روایت، البته به شیوه‌ای بس گزین‌گونه و حتی پُری‌متیو (primitive)، به بحثِ شناخته‌ی «وجود و ماهیت» نزدیک می‌شود. و ریشه‌ی یگانستی‌ها و همسانی‌ها و وحدت‌هایِ نیروهایِ مینوی، از یزدانی تا دیوی، را در یکسانیِ وجودیِ آن نیروها می‌داند، و، جدانستی‌ها و تفاوت‌هایِ نیروهایِ پیش‌گفته را در تفاوتِ ماهویِ آن‌ها در نظر می‌گیرد.

۲۱-درباره‌ی «روان» نگاه کنید به عبارتی از بُن‌دهش:

*kū andar *ēbgatīgīh mardōm mīrēnd; tan ō zamīg, gyān ō wād, ēwēnag ō xwaršēd, ruwān ō frawahr paywast; ku-šān ruwān murn<j>ēnīdan nē-tuwān-bawād.* بُن‌دهش

۲۲- نظرگاه تدوین‌کنندگان دین کرد (چه در این روایت / کرده و چه در کرده‌های ۱۰۸ اُم و ۱۰۹ اُم) این است که بحث «وجود و ماهیت / هستی و چیستی» را در گستره‌ی ایزد نیز می‌توان دنبال کرد؛ ولی صدرای شیرازی، در فرزان‌نامه‌ی گران‌ارج خود، زیر نام «دیدنی‌های خداگونه‌ی چشم جان / شواهد الربوبیه»، سخت بر این اندیشه می‌تازد که ذات واجب‌الوجود را دارای جنبه‌های وجودی و مهیتی بیان‌گایم. ایشان رتبه‌ی بحث و تقسیم وجود و ماهیت را تنها در گستره‌ی ماسوا... روا و به‌کاربردنی می‌داند (نگاه کنید به ترجمه‌ی فارسی فرزان‌نامه‌ی درنظر، ص ۱۱۶).

۲۳- بی‌هیچ گمانی سخن بر سر «عقل اول» است. در دستگاه اندیشگانی ارسطو، عقل اول، نخستین تراویده و سانح ایزد ایزدان است.

در دستگاه اندیشگانی نویسندگان دین کرد، عقل اول، از بُنلادهای ازلی و چهارگانه‌ی جهان است. ۲۴- اینجا نیز، نویسنده، از کاربرد واژه‌ی «دانا»، همان معنای «خرد»، و یک‌جنس بودن امشاسپندان با خرد (=عقل کیهانی) را فرادید خود دارد.

می‌دانیم، نزد شیخ اشراق، عقول، افلاک، نفوس فلکی، زمان و حرکت، همان ارباب انواع‌اند. شیخ می‌دانسته است که فهلویون، نامبرده‌ها را امشاسپندان می‌نامیده‌اند.

۲۵- «بد آگاه» را برابر «دُش-آگاه / duš-āgāh» آورده‌ایم؛ نویسندگان دین کرد، از این واژه، همان معنای آگاهی‌های نادرست اهریمنی، که خود همان ناآگاهی است را در نظر دارند. در یکی از روایت‌های دین کرد، به این نکته برمی‌خوریم که اگر بناست اهریمن و دیوان نیز دارای آگاهی درست و رسا باشند، دست از زادونهاد اهریمنانه‌ی خود برخواهند داشت؛ و این نشدنی ست.

۲۶- یا: درباره‌ی روان مردم، و، پارسایی و تبه‌خویی روان‌شان.

۲۷- سخنواره‌ی پایانی این بند در نظر را — که در بند بالایی نیز نوشته آمده است — درون قلاب همراه پرسش‌نماد نهاده‌ایم؛ گمان و بازشناخت ما این است که نویسنده، از قلم افتاده‌های خود را جبران کرده است. و بدینوسیله سخنواره‌ی درست‌تر بند بالایی را گوشزد کرده است. نیز نگاه کنید به آوانویسی همین بند.

۲۸- ایزد بهمن، نخستین آفریده‌ی مینوی است؛ آسمان نخستین آفریده‌ی گیتیایی است.

۲۹- در دستگاه اندیشگانی-فرزانشی ارسطو، زمین در میانجای گیهان است. گرد زمین را اَبَر-لایه‌ای از آب، و، گرد آب را اَبَر-لایه‌ای از هوا، و، گرد هوا را اَبَر-لایه‌ای از آتش فراگرفته است.

۳۰- سخنواره‌ی پایانی این بند را برابرِ واژه‌ای از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «هم-بُنیهیستن / ham-bunīhistan» خوانده‌ایم؛ ولی دریافتِ روشنی از معنا و جانِ مایه‌ی این عبارتِ پهلوی نداریم. آیا نویسنده، با ساختنِ بُنِ کنشِ ساختگی (=مصدرِ جعلی) bun، می‌خواهد نشان‌دهد که همه‌ی دیگر آفریده‌ها برای آسمان چونان ستون (=bun) اند؟ یا می‌خواهد این نکته را فرابگوید که، همه‌ی دیگر آفریده‌ها، بُنِ مادیِ خود را از آسمان (=در جایگاهِ نخستین آفریده‌ی محیطِ بر همه) برگرفته اند؟

۳۱- نگاه کنید به فرزان‌نامه‌ی ارسطو زیرِ نام «در آسمان»:

«ما (=ارسطو)، لفظِ آسمان را به جوهرِ آخرین محیطِ عالم اطلاق می‌کنیم؛ به عبارتِ دیگر، آسمان جسمِ طبیعی است که در دورترین محیطِ عالم جای دارد. در حقیقت، ما معمولاً لفظِ آسمان را به آخرین و بالاترین منطقه‌ای اطلاق می‌کنیم که آن را جایگاهِ هر چه الهی (=تئوئیک) است می‌دانیم».

ارسطو، در آسمان، کتابِ اول، فصلِ نهم (=در یکتاییِ آسمان)، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت. نخستین بار در ایران، صدرای شیرازی، بی هیچ آشنایی با زبانِ یونانی، تنها بر پایه‌ی شمِ فرزان‌ورانه‌ی خود دریافت که فرزان‌واژه‌ی «اله» (که در ترجمه‌ی بحث‌های ارسطو به عربی به کار می‌رود) به معنی خداوند نیست و هر گونه «موجودِ مجردِ عقلانی» را شامل است.

۳۲- در اینجا، نویسنده، برای فراگفتِ معنایِ درنظرِ خود، سخنواره‌ی پیچیده‌ای را بکار می‌برد. جز آنچه ترجمه کرده‌ایم معنایِ درست‌نما و مثبتِ دیگری به نظر ما نیامد؛ ولی آشکار است که نویسنده، در این بند و دو بندِ پیشین و پسین، از نسبتِ آفریده‌های شش‌گانه سخن می‌راند.

۳۳- خواننده، چشم آن دارد که پس از این، با پاسخِ پرسش‌های پنجم و ششمِ جُستارِ سوم، در بابِ آفریده‌های گیتیایی، برابرِ آرایه‌ی سرنامه روبه‌رو شود؛ ولی چنین نیست؛ و سخنِ مایه‌ای (=مطلبی) یکسره متفاوت به میان نهاده می‌شود؛ که می‌تواند بخشِ آغازینِ جُستارِ سوم، یا، پاره‌نوشته‌ای از پاسخِ پرسشِ پنجمِ جُستارِ یکم باشد که در جایِ بایسته‌ی خود، بی‌پاسخ مانده است.

۳۴- آشکار است که از هستی‌پذیریِ تنانِ تکمند و مفرد و فردِ واقعی سخن می‌راند.

۳۵- زینه‌ها، پایگان‌ها و مراحلِ آفرینشِ جهان، از مینوی تا گیتیایی، برابرِ آموزه‌ی کرده‌ی ۱۲۳ چنین است:

1. dādār-nazdtōm = rōšnīh ī bun-rōšn = anayr-rōšn,

2. frōg ī az ān rōšn,
3. brāh ī az ān frōg,
4. bām ī az ān brāh,
5. ray,
6. dahišnān fradōm bun = garm-xwēd gētīg = bawišn,
7. zāhagān čahār = bawišn-rawišnīh,
8. ēwēnagān ud kirbān = bawišn-ēstišnīh,
9. kirbān ī wizārdag = stī.

جای آن است نگاهی گذرا کنیم به نظام طولی جهان، در دید و باورِ فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس (=شیخ اشراق)، در کتابِ پرآوازه‌اش زیرِ نام «فرزانشِ فرهنگ‌مندی / حکمةُ الاشراق»:

عالمِ انوارِ مینوی:

نورالانوار (=ینبوع‌النور)،

نورالاقرب / نورِ قاهرِ نخست / منشأ حركات (بسنجید با بَویشتن-رَویشتیه)،

نورالاقاهر (=انوارِ قاهره‌ی اَعْلَوَن)،

نورِ چهارم،

انوارِ واسطه / آمشاسپندان / ملائکه / عالمِ ملکوتِ اعلی،

نورِ تحت‌القمر / عالمِ ملکوتِ اسفل:

عالمِ نفوس و روان،

نورُ الاسفهبُدْالانسی،

عالمِ غواسقِ برزخی:

غاسقِ اول (=خلقِ آسمان و آتش و زمین و آب و هوا)،

تا برسد به غَسَقِ اسفل.

۳۶-کرده‌ی ۱۲۳، جُستارِ چهارم (=برابرِ شماره‌زنیِ ما)، به سه پرسش، آنهم به گونه‌ی گذرا، بنا به

رسمِ نویسندگان، می‌پردازد:

نخستین پرسش این است که نیروی استوارکننده و سامان‌ده جهان از کجا تأمین می‌شود؟
اما پرسش دوم، هم در سرنامه و هم در نوشتار توضیحی، دستکاری شده و ناخوانا
به نظر می‌رسد؛ از این روی، واژه‌ای را که با گمانمندی، «بازهی زمانی» ترجمه کرده‌ایم، ترجمه‌ی
واژه‌ای آسیب دیده و دستکاری شده از نوشتار پهلوی است که آن را با گمانمندی «هَندَازِشَن /
handāzišn خوانده‌ایم.

از آنجا که سخنواره‌ی «گیتیگ هَندَازِشَن فَرَزَام / gētīg handāzišn frazām» از
سخنواره‌های پُرکاربرد نویسندگان دین‌کرد است، و از آنجا که نوع پاسخ نیز روشنکرد پرسش از
«پایان نوشت» است، اندکی به درستی نوشت و خواند خود امیدواریم.

پرسش سوم این است که: «هدف از خلق گیتی چي ست؟»

نویسنده، خود پاسخ می‌دهد:

ابزاري براي سرکوب و دور راندن تازش اهریمن.

اما جدای از اینکه پایانگاه خلق گیتی کجا ست، پس از اِمحاء و نیست‌شوندگی اهریمن، جهان،

خود به کجا می‌رود؟

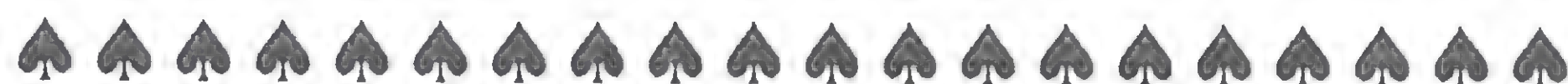
نویسنده‌ی این روایت پاسخ می‌دهد:

به سوي کمالِ مطلق (= madan ō spurrīgīh).

۳۷- آشکار است که از «عقول افلاک» و «محرکان فلکی سیارات» ارسطویی سخن بمیان آمده‌است.

بهر روی، نگاه کنید به: ارسطو، متافیزیک، کتاب دوازدهم (= لامبدا)، فصل هشتم

(=عقول افلاک).



۱. در باره‌ی رزم گیهانی؛

۲. رزمگاه؛

۳. جنگاوران (= āyōz / شرکت کنندگان) رزم؛

۴. سالار رزم < گیهانی >*؛

۵. رزم بان (= سرکرده‌ی رزم)؛

۶. رزمنده (= کسی که به رزم دامن می‌زند)؛

۷. واپس‌زننده‌ی رزم؛

۸. < رهاينده از رزم = کسی که از رزم سربلند

بیرون می‌آید >؛

۹. بازنده‌ی رزم (= کسی که از رزم سرافکنده

بیرون می‌آید)؛

۱۰. زائی‌فرمای رزم؛

۱۱. فرجام رزم < گیهانی >*؛

برابر آموزه‌ی دین بهی.

۱. رزم گیهانی، نبردی با گوهر جداسان (= اهریمن) است.

۲. رزمگاه، جایگاه آمیختگی < اهریمن با جهان مادی >* است؛ < یعنی >* از ستیزگاه

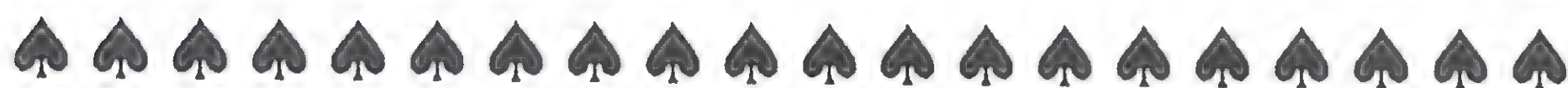
رزم رزمندگان تا به گردشگاه ستارگان (= ستاره‌پایه).

۳. جنگاوران رزم، آفریده‌های گیتیایی اند.

۴. سالارِ رزم <_ گیہانی > * مردمیان اند.
۵. رزم‌بان (= سرکرده‌ی رزم) اندر مردمان، نیکو شهریارِ کشوربانِ فرزانه‌ی دین‌دستور است. (۱)
۶. رزمنده (= رزمگر)، (۲) <_ مینوی > * بدآگاه است.
۷. واپس‌زننده‌ی رزم، مینوی دانا است.
۸. رهاینده از رزم، ردِ پارسا است.
۹. بازنده‌ی رزم، <_ همانی است که > * تبه‌خو بمیرد.
۱۰. رائی‌فرمای رزم، اورمزدِ جهان‌آفرین است.
۱۱. فرجامِ رزم <_ گیہانی > *: برابرِ خواستِ فرزانه‌گروانه و رائی‌فرمایانه <_ ی جهان‌آفرین، > * شکستنِ ابزارها و فن‌های (= kirrōg) <_ دروج آنهم > * با کمکِ داده‌ها و آفریده‌ها <_ ی خود، > * و، آشفته‌گردانیدنِ سپاه <_ دروج > * و، نیست‌ونابود گردانیدنِ ابزارهایش است؛ <_ به‌گونه‌ای که > * همه‌ی آفریدگانِ نیکو — همزمانِ با سرکوبِ اهریمن — پاداش <_ آنجهانی > * و نامیرایی و پیروزی <_ پایانی > * و خوشروانیِ جاودانه را <_ بهره‌برند > *.

یادداشت‌ها

- ۱- در بسترِ سخنِ پهلوی، نویسندہ‌ی روایت، شهریارِ نیکو-فرمان را به صفتِ «فرزانه‌ی دین‌دستور / hu-dānāg dēn-dastwar نامزد می‌کند؛ نگریندہ‌ی نویسندہ از این فروزه چي ست؟
- آیا فروزه‌ی شهریار این است که همراه با کاروبارِ شهریار، از دانایِ دین‌دستور، یعنی مجتهدِ اعلَمِ زمانه نیک پیروی کند؟ یا، خودِ شهریار، هم، پادشاهِ نیکو-فرمان است و هم فرزانه‌ی دین‌دستور؟ یعنی آیا پله‌وپایگاهِ شاهی و روحانیت را یکجا دارد؟
- اگر معنایِ دوم درست باشد، با پادشاهِ فرزانه‌ی افلاطونی چه اندازه نزدیکی یا دوری دارد؟
- با مفهومِ ولایتِ فقیهِ امروزی چه اندازه نزدیکی یا دوری دارد؟
- ۲- رزمنده / رزمگر: کسی که به رزم دامن می‌زند.



۱۲۵. در این نکته که، در همین جهانِ مادی

(= gētīgīhā)، از رهگذارِ زورمندیِ دینِ بهی

[یا: به یوبه‌ی زورآور کردنِ دینِ بهی]، شایسته

است کسانی از بددینان را <سوی به‌دینی> *

راهنمایی کرد (= winnardan)؛ <تا که> *

آفت‌های (= petyāragīh) بددینی از آن پیروان

و رواج‌دهندگانِ خودِ بددینی شود، برابرِ

آموزه‌ی دینِ بهی.

اورمزد جهان‌آفرین، بسی ستودگانِ آسمانی — از بهرِ سامانِ دهیِ آسمان و زمین، و از بهرِ ساماندهیِ وزشِ بادها و، تازشِ آب‌ها و، رویشِ گیاهان و، پیدایش و پرورشِ مردم و جانور، همچنین از بهرِ پاسبانی از آفریدگانِ گیتیایی در برابرِ نابودگرانِ (= خستندگان) تنابندگان، <یعنی: > * دیوان — را آفریده است. (۱)

<این نکته > به آشکاری رسیده که همراهِ با زورمندیِ دینِ بهی، <دینی که > * دین‌بُرداران از راهِ آن در کارِ زمزمه <یِ مَنترهایِ دین > * و یزش <یِ یزدان > * اند، (۲) سامانش (= راهنمایی) ایزدگونه، در برابرِ [یا: در موضوع] چیره‌گری‌هایِ دیوان (= dēwān čērīh) — دیوانی که همیشه گراینده (= hamēšag āyōz) به کارِ ستیزه‌گرانه و و آزاررسانی به‌انگیزه‌ی آشفته‌گردانیدنِ جهانِ مادی و، خستنِ آفرینش و مرگ‌آوری اند — از راهِ رواجِ دینِ بهی <شدنی > * است؛ به گونه‌ای که، زمزمه <یِ مَنترهایِ دین > * و یزش <یِ یزدان از سوی > * دین‌بُرداران، خود، استوار بر رواجِ هر چه بیش‌ترِ زمزمه‌ی <مَنترهایِ > * دینِ بهی است؛ <زمزمه‌یِ مَنترهایی که > * به افزایشِ زورمندیِ ستودگانِ آسمانی <می‌انجامد. > (۳)

هر اندازه که شمارِ < آفریده‌هایِ گیتیایی > و، زورمندیِ ستودگانِ آسمانی و رواج و زمزمه‌یِ مَنترهایِ دینِ بهی کاستی گیرد — کاستی‌پذیری‌ای < که به بالا گرفتنِ کارِ (= grāy-kārīh) / رو

به وخامت‌نهادن) بددینی در جهان بیانجامد — به همان اندازه دیوان در جهانِ مادی زورمندتر می‌شوند؛ <از زورمندی> * آنان (=دیوان) <در جهانِ مادی،> * افزایشِ آزارسانی و یژه‌ی بددینی و، افزایشِ آلودگیِ آب‌ها و، افزایشِ ناخوشی و وبا (=margīh) از سویِ همان بددینان خواهد بود.

از این روی، پیداست <برایِ پیش‌گیری از آزارهایِ بددینان،> * راهنماییِ کسانی از این بددینان، در این جهان، با کمکِ سپاهِ دینِ بهی و دین‌بُردارانِش، نیک از سرِ شناخت و آگاهی(؟)، شایسته است.

<کاهشِ پیروانِ بددینی منجر به> * صدمه زدنِ (=rēšgarīh) به کسانی از ایشان (=پیروانِ بددینی) — که با ایشان از درِ ستیز در آمده اند — و، نیرویی برایِ خستنِ <خودِ بددینان> * خواهد شد. (۴)

<یعنی، منجر به نابودیِ آن بددینانی> * از ایشان خواهد شد که در کارِ افزایشِ بددینی اند.

یادداشت‌ها

۱- پس، ستودگان یا همان ایزدانِ آسمانی، خود، آفریده‌ی اورمزد اند برایِ رودرویی و نبرد با دیوانِ آسمانی. اما جدایِ از کارپذیری و مسئولیتِ ایزدان در برابرِ دیوان، خویشکاری‌هایِ آفرینشیِ دیگری نیز دارند؛ که در همین روایت (=کرده‌ی ۱۲۵ اُم)، نویسنده بر برخی از آنان انگشتِ سخن‌نهاده است.

۲- این عبارت را اینگونه نیز می‌توان ترجمه کرد:

«<این نکته> به آشکاری رسیده که به یوبه‌ی زورآور کردنِ دینِ بهی، و، به یوبه‌ی <فراگسترش> * زمزمه و یزشِ دین‌بُردارانِ دینِ بهی»

۳- از درونه‌ی سخنِ روایت برمی‌آید که این افزایشِ در زورمندی، زمینه‌ی تقدیسِ ایزدان است و از سویِ آنان عطا می‌شود.

۴- به گمانِ ما، بافتِ سخن در این بند، دچارِ گنگی و نارساییِ معنایی است؛ یا دست‌کم برایِ ما پیچیده و نادریافتنی می‌نماید. به ناچار، ترجمه‌ی دو بندِ پایانی از سرِ گمان انجام گرفته است.



۱۲۶. درباره‌ی آشکاریِ قطعی (= tāštīg) این

نکته‌که:

بُن <جهان> * نه یکی، که می‌شاید بیش از

یکی باشد، برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! آشکاریِ قطعی این نکته‌که: «بُن <جهان> * یکی نیست، بلکه «می‌شاید و پیدا است که هستی نه از یک بُن، <که بیش از یک بُن مینوی دارد> *»، بنیادشده بر اندازشی است <که آن اندازش، استوار> * بر <وارسی چندین> * سنجه (= معیار) است.

۱. یکی، <از راه واری آگاهی‌های بدست آمده از> * سُهش‌ها و بینش‌های تَنانی است. (۱)

۲. یکی، <از راه واری> * بینش‌های جان بی‌کمکِ انگاره (= a-pačēn)، یعنی همان بینشِ ذاتی است. (۲)

۳. یکی، <از راه واری> * بینشِ جان با کمکِ انگاره <های درون‌هوشی> * یعنی همان بینشِ استوار بر اندیشش است (= اندیشه‌ورزیِ انگاره‌مند و تصویری و مُتَعَيِّن). (۳)

۴. یکی، <از راه واری> * دانشِ نمونه‌بار (= تمثیلی) است.

۵. یکی، <از راه واری> * آگاهی‌های <یقینی> * بی‌نیاز از مجادله (= a-pahikār / آکسیوم‌ها / ارز‌آغازها / بدیهیات) است.

۶. یکی، <از راه واری> * بینشِ همانندی‌ها(؟) / سنجیداری(؟) / قیاسی(؟) است. (۴)

۷. یکی، <از راه واری دانش به‌دست آمده> * از بینشِ همانندی نزد دو <تن> * (= تجربه‌ی استقرائی / همگانی) است.

۸. یکی، <از راه واری دانش به‌دست آمده> * از ناهمانندی‌ها (= افتراقات / تباینات / مغایرات) است. (۵)

۹. یکی، <از راه واری> * سنجشِ شاید-شدنی‌ها (= مُمتنعات / غیر ممکن‌ها) است.

که همگی، روی هم نه سنجه‌اند و به تفصیل در کرده‌ی ویژه‌ی خودش، گزارش آن بیان خواهد شد (= paydāgēnīdan).

<اکنون، فراخ‌تر نویسیِ سنجه‌هایِ نه‌گانه‌یِ پیشگفته:

۱. <سنجه‌یِ> * استوار بر سُهش‌ها و بینش‌هایِ تنانی:

از <باریک> * نگریستنِ بر آن کس که <میان> * مردم تا چه اندازه شایسته‌یِ همانندی با ایزد است؛ و ایزد، سرّنمونِ نیکو-شهریارِ دانا است؛ <همان شهریارِی که خود سرّنمونِ> * مردِ پارسا است؛ <یعنی شهریارِ پارسایی> * که در جهانِ مادی دِسه <یِ زمینِ> * و دست‌آموزِ [یا: دست‌آموز و پرورده‌یِ] اورمزد انگاشته می‌شود. (۶)

۲. <سنجه‌یِ> * استوار بر بینش‌هایِ جان:

بی‌کمکِ انگاره <هایِ درون‌هوشی و ذهنی> * (= a-pačēn)،
که همان بینشِ ذاتی است: (۷)

از راهِ فروغانه‌هایِ (= بارقه‌هایِ) بهمنانه، پرتوهایِ <اهوراییِ جان> * (= axw / اَخْو)، در نبودِ پردگی‌هایِ چشمِ جان (= بی‌حجاب)، به <بینشِ مینوی> * جان درمی‌پیوندد؛ در راستایِ آنکه پیش از درآمدنش به سامانِ تن‌مندی (= سامانِ جسمانیت)، به خویشتنِ خویش (= بالذاته)، در ترازِ با همان بینشِ مینوانه، آفریدارِ جهان را همان گونه‌ای ببیند که، <با چشمِ سر> * در همین سامانِ تن‌مندی، از راهِ قوه‌یِ اندیشه و گفتار می‌بیند. (۸)

۳. <سنجه‌یِ> * استوار بر انگاره‌هایِ ذهنیِ جان، (۹)

<انگاره‌هایی که برآمدِ> * بینشِ اندیشه‌ورزانه است:

از راهِ اندیششِ <قوه‌یِ> * جان بر نیرویِ سخنگویی (= نطق) <..... درمی‌یابیم که> * (۱۰)

۴. <سنجه‌یِ> * استوار بر دانشِ نمونه‌بار (= تمثیلی):

<یعنی> * از راهِ <سنجشِ> * ساختارِ جهان و سازنده‌یِ جهان. (۱۱)

۵. <سنجه‌یِ> * آگاهی‌هایِ بی‌نیاز از مجادله (= a-pahikār / یقینی):

<یعنی> * از راهِ آگاهی‌هایِ دینیِ پذیرایِ همگان. (۱۲)

۶. <سنجه‌یِ> * استوار بر <بینشِ بدست آمده از> * همانندی‌ها:

<یعنی از راهِ همانندی‌هایِ چیزهایِ جدا-سان که می‌توانند از یک گوهر باشند> * (۱۳)

۷. سنجه‌ی <استوار بر بینش بدست آمده از هم‌آوایی و> *

همانندی <— دوکس در یک موضوع:

که درستی یک نظر را> *

گواهی دیگر <نیز راست می‌دارد؛ برای نمونه: > * گرایش دینی (?).

۸. سنجه‌ی استوار بر ناهمانندی‌ها (?):

<یعنی > * از راه آشکاری «بُن مندی بد آگاهی و گناه» <که با آگاهی‌های درست و کرفه کاری از

یک بُن نیستند»، به سبب آنکه > * ناهمانند آند.

۹. سنجه‌ی استوار بر نشایدشدنی‌ها (=ممتنعات):

از راه <سنجش یکی بودن> * علیت دانایی و کرفه‌ای که بر آن دُوسیده (=مُلصَق) است،

پیداست و شاینده است که، بُن <— هستی یکی> * نیست و بیش از یکی است. (۱۴)

۸ و ۹. از وارسِی (=ōšmurdan) <سنجه‌های شماره‌ی هشت و نه، یعنی> * سنجه‌ی

«ناهمانندی‌ها <ی متضاد>» * و «نشایدشدنی‌ها / غیر ممکن‌ها» <بی‌برو برگرد نکته‌ی زیر> *

آشکار می‌شود که: <بُن جهان نه یکی که بیش از یکی است.

جُستارُمایه‌ی > * سنجه‌ی <دو بُنی بودن> * ناهمانندی‌ها <ی متضاد> * و

همانندی‌ها <ی هم‌گوهر> * تا آنجا که در <آوند> * سخن می‌گنجد (۱۵)، <در آموزه‌های> *

دین بهی نیز نشان داده شده است.

و <نیز این نکته که> * بی‌کرانگی (=نامحدود بودن) فضا و زمان (۱۶) بر هر چه بی‌بُن و هر

بُن و هر آن بُن مند است، راه بر <غیر> * این بسته است که «می‌شاید بُن <— هستی یکی> *

نباشد و بیش از یکی باد؛ حتی اگر کسی فراگوید <که آن بُن‌ها> * مکانمند (=gyāgōmand /

مُتَحَیِّز در مکان / جای گیر) یا نامکانمند (=بی‌جای / بی‌تحیِّز) آند.

یادداشت‌ها

۱- یعنی در وارسِی نکته‌ی دینی-فلسفیِ دوئنی بودنِ جهان، حتی اگر از آگاهی‌های عمیقِ دینی و مینوی و فلسفی هم کمک نگیریم، با همین حواس پنج‌گانه نیز می‌توان دوئنی بودنِ امورِ جهان را دریافت و به آن پی‌برد.

۲- یعنی در وارسِی موضوعِ فرزانورانهِی (=فلسفی) دوئنی بودنِ جهان، بی‌کمکِ تصوراتی که از راهِ حواس فراهم آمده‌اند، به یک وارسِی از راهِ بینشِ جان نیز پردازیم، باز پی به دوئنی بودنِ امورِ جهان خواهیم برد.

۳- اندیشه‌ورزیِ انگاره‌مند و تصویری و مُتَعَيِّن نیز ما را به دوئنی بودنِ جهان راهنمایی می‌کند.

۴- یا: از راهِ درنظرآوردنِ همانندی‌ها <در سرشت‌ها و طبایعِ گوناگون> * است.

۵- «ناهمانندی» را برابر با سخنواره‌ی «دُش-ماناگ / duš-mānāg» آورده‌ایم.

روشن است که نویسندهِی روایت، به ناهمانندی‌ها و تبایناتِ ساده نظر ندارد و تباین و ناهمانندی از گونه‌ی تباینِ تضاد را به میان می‌نهد؛ سخنواره‌ی گزین‌شده از سوی نویسندهِی نشان از آگاهی او به این نکته دارد.

۶- سرنامهِی این روایت روشن است: نویسندهِی متعهد می‌شود درستیِ گزاره‌ی زیرین‌بنیاد از بُن‌باورهای دینِ مزدایی را استوار کند. آن گزاره‌ی بنیادین این است: «جهانِ هستی بیش از یک بُنِ آفریننده دارد».

خواننده‌ی نکته‌یاب با این گزاره (=جهانِ هستی بیش از یک بُن دارد) در دیگرِ روایت‌های کتابِ سوم روبه‌رو می‌شود؛ اما در اینجا نویسندهِی متعهد می‌شود که با گواه و چَمِ بی‌بروگردیِ آن را به گونه‌ای استوان و اثبات کند که برایِ مخالفِ این دید و نظرِ راهی جز پذیرشِ آن گزاره‌ی بنیادین نماند. سخنواره‌ی پایانیِ روایت به گمانِ ما گواهِ این ادعا ست آنجا که می‌گوید:

a-bastagīh ast ī rāh ō ēdōn šāyēnīh.

پس از آن، بحثِ مربوطه آغاز می‌شود؛ نویسندهِی می‌گوید که گزاره‌ی «جهانِ هستی بیش از یک بُن دارد و تنها برآمدِ یک بُن نیست» طرحی آشکار است که با سنجش و وارسِیِ نه جُستارُمایه (=موضوع) به سانِ مطلقِ اثباتِ کردنی است. جُستارُمایه‌ی یگم، با کمّی تسامح در ترجمه این است: به گزاره‌ی «دو-بُنی بودنِ جهانِ هستی» با کمکِ همین بینش و شَهِشِ تنانیِ پی می‌بریم؛ یعنی از راهِ چشمِ سر و حواسِ جسمانی.

نویسنده با همین آرایه، هشت چَم و گواه دیگر را برمی شمرد و مدعی است با کمکِ سنجه‌ای که از آن راه‌ها بدست می‌آید می‌توان درستیِ ادعایِ پیشگفته را (=جهان هستی بیش از یک بُن دارد) به سانِ مطلق استوار کرد.

پس از آن، به شیوه‌ی گزینِ گوییِ شناخته‌ی دین کرد، آن‌ته سنجه را فراخ‌تر می‌نویسد. سنجه‌ی یگم را با این بحث می‌آغازد که اگر با بینشِ تنانی و حواسِ جسمانی، در نهادمان و وضعیتِ همانندیِ مردِ پارسایِ خداخویِ شهریارِ دانا با ایزد باریک شویم و همانندیِ او را با شهریارِ جهان، نیک در نظر آوریم، آنگاه به اثباتِ این نکته می‌رسیم که جهان بیش از یک بُن دارد. خواننده‌ی نکته‌سنج حق دارد ایراد بگیرد که این گونه اثبات، به تنها جُستارُمایه‌ای (=مطلبی) که ربطندارد جُستارُمایه‌ی دو-بنی بودنِ جهان است. این ایراد و کاستی را تنها با یک شیوه می‌توان درست‌نمایی (=توجیه) کرد: و آن این است که بپذیریم بخشِ پایانی و دومِ این عبارت، به سببِ آسیب‌رسانی‌هایِ مرسومِ رونویس‌کنندگانِ سپس‌تر، از دست رفته است. اگر دیگر آموزه‌هایِ دین کرد را در نظر بگیریم، بخشِ پایانی و از دست رفته‌ی این عبارت می‌باید بحث در باره‌ی مردِ تبه‌خویِ اهریمنِ خصالِ بدکاره‌ای باشد که نمونه‌ی زمینیِ اهریمن است در رودرویی و تقابلِ با شهریارِ پارسایِ خداخویِ دانا؛ و آنگاه، مردم، با حواسِ جسمانی و حتی با همین بینشِ تنانی، یعنی چشمِ سر، از تضاد و تقابلِ میانِ آن مردِ خداخو و این مردِ اهریمن‌نما به این نکته پی‌برند که ایندو نمی‌توانند آفریده‌ی یک بُن باشند. و این، یکی از آن راه‌هایِ ته‌گانه‌ای ست که نشان می‌دهد جهان بیش از یک بُن دارد.

۷- برابرِ آموزانش‌هایِ کتابِ سومِ دین کرد، بویژه کرده‌ی صد و هشتم، بینشِ ذاتی، ویژه‌ی ایزدان است که بی‌نیاز از انگارها و تصوراتِ هوش‌ساخته‌ی مادی، ذاتِ مینویِ چیزها را می‌توانند دید. روندِ سخن نیز در این بند، از پیوستنِ بینشِ بهمنانه برای دیدنِ رسا و بسنده‌ی ذاتِ چیزها، به قوه‌ی اندیشگانی، سخن می‌گوید.

یعنی، درست است که ما در زمینِ تخته‌بندِ چشمِ سر و تن هستیم، اما، فروغانه‌ای بهمنانه هنوز با ما همراه است که اگر گشوده گردد، در همین زندگیِ زمینی توانا به دیدنِ زادونهادِ مینویِ چیزها (=حاقِ واقعِ امور) خواهیم شد، پس آنگاه، بی‌هیچ پُوشا و نقابی بُن‌هایِ دوگانه‌ی جهانِ هستی را در خواهیم یافت.

۸- آنی را که ما از این بند می‌فهمیم این است:

همانگونه که در سامانِ تنْ مَندی (= جسمانیت / تنمندی)، با کمکِ قوایِ اندیشه و گفتار، درباره‌ی ذاتِ پاکِ آفریننده نظر می‌دهیم، به همان گونه می‌توانیم — البته با چشمِ جان، که بی‌پرده چیزها را می‌بیند و این بی‌پردگی برآمدِ تلؤلُوئی است که از ایزدِ بهمن نصیب برده‌ایم و با آن می‌توانیم ذاتِ چیزها را با کمکِ بینشِ همترازِ بینشِ میثوانه ببینیم، یعنی زینه‌ی پیش از آمدنِ به این جهانِ مادی — ذاتِ مینویِ ایزد را در نظر آوریم؛ و معتقد شویم ذاتِ پاکِ ایزد منزّه‌تر از آن است که آفریننده‌ی چیزهای بد باشد. و با بینشِ ذاتیِ میثوانه که بی‌پرده چیزها را درمی‌یابد بپذیریم که آفریننده‌ی چیزهای بد ذاتیِ دیگر است.

۹- «انگاره‌هایِ ذهنیِ جان» را برابرِ «گیانِ پَچَن وِ نِشَنِها / gyān pačēn wēnišnīhā» آورده‌ایم. آیا نویسنده به فرزانه‌ی «قالبِ مفهومی» نظر دارد؟ یعنی آیا از کاربردِ این سخنواره‌ی پهلوی، همان معنایی را فرادیدِ خود دارد که ما امروزه از فرزانه‌ی «قالبِ مفهومی» در اندیشه‌داریم؟

۱۰- آیا نویسنده در این عبارت از استدلال و چَم‌گویی سخن به میان می‌آورد؟
یعنی اگر قوه‌ی چَم‌ورزانه‌ی (= استدلالی) خود را در کار آوریم، به تضادِ میانِ چیزهایِ جهان که ریشه در تضادِ میانِ بُنِ سازنده‌ی آن‌ها دارد پی خواهیم برد.
برابرِ گمان و بازشناختِ ما، بافتِ سخنِ پهلوی در اینجا آسیب دیده است. بخشِ آسیب دیده و ازدست‌رفته را با پرانتزِ گوشه‌دارِ ستاره‌دار نشان داده‌ایم.

۱۱- «دانشِ نمونه‌بار / برهانِ تمثیلی» را برابرِ عبارتی از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «چیم نیمونگ دانیشن / čim nimūnag dānišn» خوانده‌ایم؛ و برابرِ دریافتِ ما معنایِ دانشِ تمثیلی می‌دهد. ولی، نویسنده‌ی روایت، هنگامِ فراخ‌نویسی در بابِ برهانِ تمثیلی (= نمونه‌بار)، سخن‌مایه‌ای (= مطلبی) را به میان می‌نهد که به بحثِ «برهانِ لَمّی» پیوند دارد.

۱۲- یعنی، افزونِ بر آزموده‌ها و تجاربِ قیاسی، تمثیلی، تصویری، تصدیقی و عرفانی و بهمانه‌ی شخص برایِ پی‌بردنِ به دوئنی بودنِ جهان، آگاهی‌هایِ دینیِ پذیرایِ همگان نیز بر این نکته انگشتِ راستی و درستی می‌نهد. و این، یکی از آن راه‌هایِ نه‌گانه‌ای است که در استوارش و تحکیمِ نظرِ دوئنی بودنِ جهان کارآیندی دارد.

از درونه‌ی سخنِ نویسندگانِ دینْ کرد برمی‌آید که آنان آگاهی‌هایِ دینی و دینورانه را آگاهی‌هایی از گونه‌ی دانشِ یقینی و بی‌نیاز از مجادله می‌دانند. نگاه کنید به روندِ سخن.

۱۳- برای واریِ درستیِ بازسازی و قرائتِ ما، نگاه کنید به کتابِ سوم دینِ کرد، کرده‌ی ۱۲۳ اُم، آن‌جا که از چیزهایِ جداسانِ برآمده از یک گوهر سخن به میان آورده است.

۱۴- به گمانِ ما، در اینجا نیز بافتِ سخنِ پهلویِ دچارِ افتادگی شده و آسیب دیده است؛ نوشتارِ درست‌تر و ساخته‌تر می‌باید بر این نکته انگشتِ سخن نهد که از جداسانیِ علیتِ دانایی و بدآگاهی، و، جداسانیِ علیتِ کرفه‌کاری و گناه‌کاری آشکار و شاینده است که دو بُن در جهان دست‌اندرکار باشند، یکی آفرینش‌گرانه، دیگری پاذافرین و مخرب.

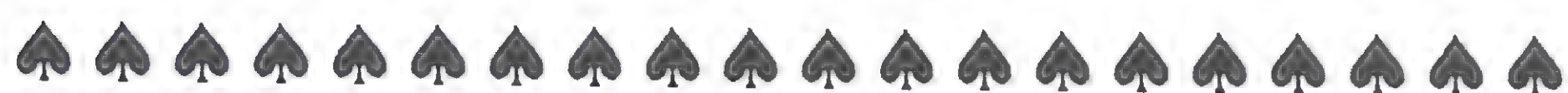
۱۵- «تا آنجا که در آوندِ سخن می‌گنجد» را برابرِ سخنواره‌ی پهلویِ «اَنْدَر-شایِن-ویمَندُ / andar-šāyēn-wimand» آورده‌ایم؛ و از آن، معنایی نزدیک به «حتی‌المقدور» را مراد کرده‌ایم.

۱۶- «نامحدود بودنِ فضا و زمان» را برابرِ سخنواره‌ی پهلویِ «اَ-تَنگیهٔ ئی وَی ئُد زَمَان / a-tangīh ī way ud zamān» آورده‌ایم؛ و معنایِ ناكرانمندی و عَدَمِ تناهیِ مکان و زمان را از آن درمی‌یابیم.



۱۲۷. در باره‌ی آن <گوهر>ی که همه چیز،
 <در فراروندِ هستی‌پذیری> * به آن نیازمند
 است و، خود از هر چیزی بی‌نیاز است؛ و آنی
 که همه <چیز> * در اندرون <_اوست> *
 و خود، در اندرونِ هیچ چیز نیست؛ و،
 درباره‌ی آن <گوهر>ی که بر هر چیزی
 فرمان‌فرماست و خود از هیچ چیز
 فرمان‌نپذیرد، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! هر بی‌بُن و هر بُن‌مندی — چه در کاروکردار [یا: چه در کارِ
 آفرینشگرانه] و چه در هستی‌پذیری — همه، نیازمندِ «زمان» است؛ و، بی‌از
 «زمان»، هیچ آفرینشی، نه توانا به پیدایش (=ایجاد / هستیدن) بوده و نه
 توانا هست و نه خواهد بود؛ و «زمان»، به هیچ چیزی از اینگونه (=نه در
 کردوکار و نه در هستی‌پذیری و نه در رَایمندی) نیازمند نیست.
 و، آن <گوهر>ی که هر گوهر <_دیگر> * در اندرونِ اوست
 (=مُحاطِ در آن است)، و خود در هیچ جایی نیست (=مُتَحَيِّزِ در مکان نیست
 / لامکان است)، و، بر هر چیزی فرمان‌فرماست و، خود از هیچ چیزی
 فرمان‌نپذیرد، <بُن‌وگوهر> * «داناییِ اورمزد» است.



۱۲۸. در باره‌ی سامانِشِ زندگانی

مردمان <در جهانِ بازپسین> *

برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! <سامانِشِ> * زندگانیِ مردم، نهاده شده بر همراهیِ <آنان با سامانِشِ> * جان است؛ <و، سامانِشِ> * جان، اندرِ تنِ <مردمان> * نهاده شده بر همراهیِ <جان> * با سرشتِ <خداداد> * است؛ و، <سامانِ پذیری> * سرشت، نهاده شده بر امیدی است <که آن امید، نیرویی> * برایِ رهایی از فشارِ <تنگ‌کننده‌ی اهریمن و، قوه‌ای برای> * دورراندنِ <تازشِ> * اهریمن، به یوبه‌ی رسیدنِ به جهانِ بازپسین (=فرشگرد) است. (۱)

شایسته است نیرویِ سامان‌دهنده‌ای فرا آید — و از آنجا که زندگانیِ مردمان بازبسته‌ی امیدی سرشتین^(۲) است — تا که آن نیرو، رهایی از بدیِ <اهریمنانه> * و، برپاییِ جهانِ بازپسین را سامان دهد.

اگر آنگونه باشد که در سخنانِ <بی‌راهِ دسته‌ای از> * کیشدارانِ درباره‌ی جهانِ بازپسین — <یعنی: ادعایِ گزافِ> * تبه‌خوییِ <ابدیِ مردم و، گرفتارشدنِ> * جاودانه‌ی همگان در یک بدیِ دوزخی و، کیفر کشیدنِ بیشینه‌ی مردم — گفته آمده است (=saxwan hē)، <پس، فرجامِ جهانِ این خواهد شد که:> * «آن امید <سرشتین، که برایِ رهایی> * آفریدگانِ اهریمن‌زده <از آن سخن رفت،> * بریده شود؛ <نیرویِ همراهانه‌ی> * سرشت از جان برگسلد؛ جان از تن <نه در همراهی تا سرمنزَلِ مقصود، بلکه از یکدیگر> * دوررانده شوند؛ مردمان، <نه در یک زندگانیِ جاودانه‌ی فرساخته، که> * خواهند مرد؛ <فرجامِ رستگارانِ نه، که> * نابودیِ <فرجامین> * خواهد بود؛ به جایِ <سامانِشِ جاودانه‌ی> * زندگانیِ مردم و دیگرِ آفریدگان، پُرمرگی (؟) [یا: تهیگی] خواهد نشست.

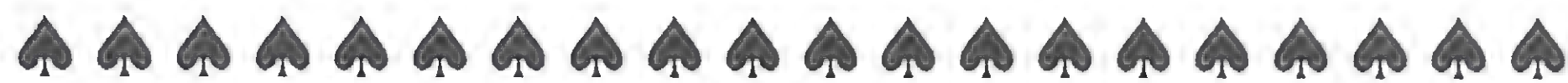
<پیشاپیش،> * دروغزنی‌هایِ این دسته از کیشداران، در همین جُستار (=سامانِشِ جاودانه و نهادینِ زندگانیِ مردمان) <بر همگان> * آشکار است.

_____ یادداشت‌ها _____

۱- نظرگاهِ نویسنده رویِ هم رفته این است که:

سامانِشِ راستین و جاودانه‌یِ زندگیِ مردمان فقط در آخرت روی خواهد داد؛ پس، آخرت، نمی‌تواند و نباید بر ظالمت و شوربختیِ ابدیِ حتی تنی چند از تنابندگانِ پی‌ریزی شود؛ آنچنانکه برخی کیشداران مدعی‌اند.

۲- «امیدیِ سرشتین» را برابرِ «چیهریگُ اِمْد / čihrīg ēmēd» آورده‌ایم؛ روشن است که نویسنده، در باره‌یِ امیدِ نهادینی سخن می‌گوید که در نهادِ ناآرامِ جهان، از سویِ جهان‌آفرین، برایِ پیوندانیدنِ آنان به سرمنزلِ مقصود، کار گذاشته شده است.



۱۲۹. در باره‌ی آن <رخدادِ یگانه> ای که

زداژمینو <در ستیز> * با آن، سنگین‌ترین

نبردها را می‌آغازد، برابر آموزه‌ی دین بهی.

آن <رخدادِ یگانه> ای که زداژمینو <در ستیز> * با آن سنگین‌ترین نبردها را می‌آغازد، یکی است: <و آن،> * باهم‌آیی (= abar ...ō ham madan / یگانسته شدن) فره‌ی <یزدانی> * شهریاری با فره‌ی دین بهی، با برترین زورمندی‌ها، در <هستان> * یک تن است؛ <زیرا> * که نابودی <سرتاسرانه> آش (= نابودی زداژمینو) برآمد این باهم‌آیی است.

زیرا اگر در <هستانِ جمشید> * جم، همراه با آن زورمندی برترین که از فره‌ی <یزدانی> * شهریاری داشت، زورمندی برترین فره‌ی دین بهی نیز همراه می‌شد (= ō ham mad hē)، و یا، در <هستانِ آش> زرتشت، همراه با آن زورمندی برترین که از فره‌ی <یزدانی> * دین بهی داشت، زورمندی برترین فره‌ی <یزدانی شهریاری> * نیز همراه می‌شد — همچون <زورفرمایی شهریاری برترین که> * در جم بود — زداژمینو، دَرَدَم (= tēz / به‌تندی) نیست و نابود می‌شد؛ تنابندگان از تازش <— اهریمن> * رهایی می‌یافتند؛ جهان بازپسین، برابر کام <— اورمزد،> * در همین جهان مادی(?)^(۱) برپا می‌شد.

اگر روزی در این جهان، <زورمندی> * دین بهی و شهریاری درست‌آیین در <هستان> * یک به‌دین نیکو شهریار گردد آید (= ō ham rasēd)، از رهگذار آن <یگانستی> * میان مردم، آهوان <— اخلاقی> * نزار می‌شود؛ هنرها <ی اخلاقی> * فزونی می‌گیرد؛ <گزند> * پتیاره‌ها کاستی می‌گیرد؛ بیش‌ترین یاری <های ایزدان به آنان خواهد رسید> *؛ پارسایی می‌بالد؛ تبه‌خویی اندک می‌گردد؛ فراخی و پادشاهی نیکان، تنگی و بزیر افتادن بدان، آبادانی جهان، نیک‌بختی (= urwāhmīh / سعادت) همه‌ی آفریدگان <فراهم می‌آید> *؛ تودگان، به نکویی، آراسته و پیراسته می‌شوند.

به سبب به‌هم‌رسیدن سازگار این دو فره <ی شهریاری و دین> * در <هستان> * یک مرد، بازداشتن سرتاسری تازش <— اهریمن> * و، رهایی و پاک‌مانی تنابندگان از آن و، برپایی جهان

بازپسین خواهد بود.

و این، <تنها>* در <زمانه‌ی>* سوشیانش است که به سببِ گرد آمدنِ این دو فره >یِ یزدانیِ دینی و شهریاری در هستانِ او، راستینگی >* دینِ بهی <بر جهانیان>* آشکار خواهد شد. (۲)

و نیز، سودهایِ دیگری که از این جُستار (=با هم آییِ دو فره) فراچنگ می‌آید، <جدای>* رهیدنِ از این نبردِ فراگیر <_گیهانی>* بسیار است؛ چونان: آبادانی برایِ رادمردان و، پادشاهی برایِ دانایان و، دادوری برایِ راستان و بسی <سودهای>* دیگر از این دست.

یادداشت‌ها

۱- «در همین جهانِ مادی» را برابرِ «آندر آخوان / andar axwān» آورده‌ایم. در زبانِ پهلوی، یکی از درون‌مایه‌ها و معناهایِ واژه‌ی «آخُو / axw»، «جهان» است. این سخنواره andar axwān به معنیِ «هر دو جهان» است. به گمانِ ما، بودوباشِ این سخنواره (=andar axwān)، با فراروندِ سخن، که از برپاییِ زود هنگامِ جهانِ بازپسین در همین جهانِ مادی سخن می‌گوید، بی‌پیوند است. به گمانِ ما، سیمایِ درست‌تر و خردشکيبِ عبارت می‌توانست سخنواره‌ی «آندر گِهان / andar gēhān» باشد.

۲- این بند را به گونه‌ی زیر نیز می‌توان ترجمه کرد:

» در <زمانه‌ی>* سوشیانش است، آنهم به سببِ گردآمدنِ این دو فره >یِ یزدانیِ دینی و شهریاری در هستانِ او، که <_* رازِ دینِ بهی <بر جهانیان>_* از این <یگانستیِ دو فره>_* به آشکاری خواهد رسید».



۱۳۰. درباره‌ی آن <بُن و گوهَرِ برترین> ی که

بر همه <سر> * است؛ برتر از همه است؛ برتر

از هر چه <که هست> *؛ فروتر از هیچ چیزی

نیست؛^(۱) و اینکه او بر همه چیز رأی فرمایی

(= rāyēnīdārīh / فرماندگی / سرپرستی)

دارد؛ و درباره‌ی آنی که هر چیزی از او

رأی پذیراست، برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! آن <گوهَر> ی که بر همه <ی گوهَرها سر است> * و، برتر از همه است و، برتر از هر چیزی است و، فروتر از هیچ چیزی نیست، «اورمزد جهان آفرین همه آگاه همه توان همه خدای» است.

به خویشتن خویش، خداوندگاری بنده نشونده و،

پدری فرزند نشونده و،

دارنده‌ای (؟ مالک؟) دارایی (= xwēšīg / مملوک) نشونده و،

فراستی (؟) فرودست (؟) نشونده و،

سروری نیوشنده نشونده و،

دارایی مندی (= pādixšāy) تهی دست نشونده و،

پاسبانی بی نیاز از پایش و،

ماندگاری بی نیاز از نشیمنگاه و،

بُن تخمه‌ی خرد بی نیاز از ماده‌ی دانش و،

به خود استوار [یا: خویشتنی] بی نیاز از ابزار و،

سامان ده بی نیاز از سامان پذیری و،

بخشنده‌ی بی نیاز از بهره‌وری (= بخشش) و،

خوراننده‌ی بی‌نیاز از خورانش و،
 برپاکننده‌ای بی‌نیاز از برپاشدن و، [یا: سرهم‌کننده‌ای بی‌نیاز از سرهم‌شدن و،] (۲)
 برنامه‌ریز بی‌نیاز از برنامه و،
 رأی‌فرمای بی‌نیاز از رأی‌پذیری است.
 ولی، <همه‌ی چیزهای> * فروتر از اورمزد جهان‌آفرین، هر چیزی در نسبت با چیزی بر چیزی
 برتری دارد؛ و، <همان چیز> * در نسبت با چیزی از چیزی دیگر فروتر است.
 به گونه‌ای که: <هر چیزی> * بر یکی خداوند است و در نسبت با کس دیگر بنده است؛
 هر کسی، پدر کسی ست و در نسبت با کس دیگر، فرزند؛
 هر کسی، دارنده‌ی چیزی است و در نسبت با چیزی دیگر، دارایی (=مملوک) است؛
 هر کسی بر کسی فرادست (؟) است و در نسبت با کسی دیگر فرودست (=ermān)؛
 هر کسی، بر یکی سرور است و در نسبت با کس دیگر نیوشنده است؛
 هر کسی، در نسبت با کسی دارایی‌مند است و، در نسبت با کس دیگر تهی‌دست؛
 هر کسی، بر کسی پاسبان است و در نسبت با کس دیگر پایبندی ست؛
 هر چیزی برای چیزی دیگر نشستگاه است و در نسبت با چیزی دیگر نشیمنگاه است؛
 هر کسی، در نسبت با کسی دیگر به خود استوار است و در نسبت با کس دیگر ابزار است؛
 هر کسی، بر یکی سامان‌دهنده است و در نسبت با کس دیگر سامان‌پذیر است؛
 هر کسی، در نسبت با کسی تخمه‌ی خرد است و در نسبت با کس دیگر ماده‌ی دانش (؟) است؛ (۳)
 هر کسی، بر یکی بخشنده است و از کس دیگر بهره‌ور است؛
 هر کسی، یکی را خوراننده است و برای کسی دیگر خوردنی است؛
 هر کسی، بر یکی سازنده (=ham-kardār / سرهم‌کننده) است و در نسبت با کس دیگر
 ساخته‌شدنی (=hamīg-kār / سرهم‌کردنی)؛
 هر کسی، برای یکی برنامه‌ریز است و در نسبت با کس دیگر برنامه است؛
 هر کسی، بر یکی رأی‌فرمای است و در نسبت با کس دیگر رأی‌پذیر است؛
 اورمزد جهان‌آفرین، به سبب هستانِ خرد همه‌آگاهش، از بنیاد، رأی‌فرماینده بر همه چیز است و
 از هیچ چیزی، به هیچ سببی (=pad ēč) رأی‌پذیر نیست.
 ولی هر چیزی جدای از او (=اورمزد جهان‌آفرین)، به سبب نداشتن آگاهی همه‌سویانه،

از آن همه آگاه (=اورمزد) رای پذیر (=rāyēnišnīgōmand / اداره شوند) است؛ و، بسانِ فراگیر (=mādagwarīhā)، هر چیزی بنیادشده بر هرآنی است که او می خواهد. (۴)

یادداشت‌ها

۱- یعنی: نمی توان هیچ گوهري در تمام کاینات یافت و در نظر آورد که آن گوهري برترین، از یکی از آنها (=موجوداتِ کائن) فروتر باشد.

۲- این عبارت را برابرِ سخنوارهي پهلوي «هم-گردار ئی نِ همیگ-کار / ham-kardār ī nē hamīg kār» آورده‌ایم.

روندِ سخنِ پهلوی دربارهي خداوند، در این بند، به زبانِ امروزی، چیزی هم‌معنا با «مونتازکارِ بی‌نیاز از مونتاز» است.

۳- سخنوارهي «هر کسی، در نسبتِ با کسی تخمه‌ي خرد است؛ در نسبتِ با کسِ دیگر ماده‌ي دانش» را سرتاسر برابرِ «کِ ئو ئک زهک خرد، ئز ئک زهگ دانیشن / kē ō ēk zāhag xrad, az ēk zahag dānišn» آورده‌ایم؛ ولی به درستی ترجمه‌ي خود چندان امیدوار نیستیم.

۴- چم‌ورزیِ نویسنده‌ي این روایت، در بابِ معیارِ جداسانیِ مطلقِ آفریننده از آفریدگان روشن است: تنها اورمزد جهانِ آفرینِ همه آگاه است که بر هر چیزی فرمایند و سر است. جدایِ از او، همه‌ي چیزهای هستی، چه مادی و چه مینوی، از چیزی فراتر است و نسبتِ با چیزی دیگر فروتر است. ولی هیچ چیزی در سرتاسرِ هستی یافت نمی‌شود که همپایه یا سر از اورمزد باشد.



۱۳۱. دربارهی آن <چیزها>یی که برای
 <رسیدن به> * آگاهی‌های رسا بایست‌مند
 است، برابر آموزه‌ی دین بهی.

<میان چیزهایی که> * برای <بدست آوردن> * دانش رسا <پیشاپیش> * بایسته‌است،
 ده <عامل> * برترین اند:

۱. زندگی پیوند خورده با خوشی و،
۲. دارایی فراخ سودمند و،
۳. ماندگاری رامش <در زندگی> * و،
۴. شهریاری شهریار درخشنده (= bāmīg / پرتلؤلو) و،
۵. فرجام کام‌مندانه‌ی آکنده از آسایش و،
۶. همدمی با نیک‌بختی فرااسته و،
۷. <داشتن> * دوستی نیک‌منش و،
۸. <درگوش جان سپردن> * پندی استوارنده و، (۱)
۹. <بهره‌مندی از> * یاری‌رسانی فریادرس و،
۱۰. ماندگاری‌ای (= ثباتی) که <هر آرامشی> * سامان یافته بر آن است.

<اکنون، فراخ‌ترنویسی ده جُستارِ برشمرده‌ی پیشگفته: > *

۱. زندگی پیوند خورده با خوشی <یعنی> *:
 تندرستی همراه با بی‌ترسی (= abē-bīmīh / امنیت).
۲. دارایی فراخ سودمند:
 از بنیاد، <بهره‌مندی از> * خردِ خداداد است.
۳. ماندگاری رامش <در زندگی>، یعنی:
 داشتن < زنِ خدا ترس> *.

۴. شهریارِ شهریارِ درخشنده > یعنی:
- شهریارِ شهریارِ < * نژاده‌ی دانا.
۶. همدمی با نیک‌بختیِ فرآراسته یعنی:
- خوشنامیِ پُرآوازه [یا: خوشنامیِ همراهِ با نامداری].
۵. فرجامِ کام‌مندانه‌ی آکنده از آسانش یعنی (=I):
- خرسندی بر هر چه که پیش آید (= هر چه پیش آید خوش آید).
۷. <همنشینی با> * دوستیِ نیک‌منش، <به راستی> *:
- بازنماییِ آهوان <_ نهادی> * ناپیدا به دستِ برادریِ خوب و فرزانه است.
۸. <با گوشِ جان شنیدن> * پندِ نهادین > یعنی:
- نهادین شدن < * خیم > و خوی < * ویراسته (=مُهدَب).
۹. <بهره‌مندی از> * یاری‌رسانیِ فریادرس > یعنی:
- بهره‌مندی از < * زبان؛ که با خِرَد، نیک فرهیخته (=آموخته) شده است.
۱۰. ماندگاری‌ای که هر سامان‌یابی‌ای استوارنده بر آن است > یعنی اینکه <:
- در درازنایِ <زندگیِ زمینی> * جان، این‌ها (=نه پندِ پیش‌گفته) پاگرفته بر باوریِ ژرفانه به دینِ <راستین> * ایزدی باشد.
- آن کس که، این ده <پند> * برترین <_ دستِ نیافتنی> * را یکجا گرد آورده است، در زمینه‌ی <کسب> * دانشِ رسا و بسنده، به فرهیختگی و برازش (=برین‌پایگی / تعالی) رسیده است.

_____ یادداشت‌ها _____

- ۱- «پندِ استوارنده» را برابرِ «پَندِ اِئی اَوِستوار / pand-ē ī awestwār» آورده‌ایم که آرش و معنایِ واژه‌به‌واژه‌ی آن، «پندیِ استوار و پابرجا و محکم» است.
- می‌توان «پایبندی، استواری و تعهد در برابرِ پندِ نیک» نیز ترجمه کرد.



۱۳۲. در باره‌ی <زیـربنیادی‌ترین

گـوهرهای> * هستی؛ درباره‌ی

تجلی <ـآنان؛^(۱) و نیز درباره‌ی> *

جداسانی «هستی» از «تجلی»،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

همچنانی که کهن آموزگاری برابر آموزه‌ی دین بهی فرموده است:

این <هستی‌آفرینان برشمرده در زیر> * جاودانه‌اند، <به نام‌های> *

۱. اورمزد جهان‌آفرین، ۲. دانایی دینی، که بالقوه، <زادونهاد همه گونه> * نکویی است،

۳. مکان (= جایگاه)، که بر هستی مادی فراگیر (= abar / محیط) است، و ۴. زمان، که

جاودانه <ی جاودانان> * است.^(۲)

<شیوه‌ی> * آشکارگی هستی آنان:

۱. <آشکارگی / تجلی> * آنی که اورمزد جهان‌آفرین است، از آفریدن آفرینش

<به پیدایی می‌رسد.

۲. آشکارگی> * آنی که دانایی دینی است، از سخن <ـآفریننده، و> *^(۳)

کام و خواست دانایانه و کرد و کارش <در زمینه‌ی کارآیندی مَنَـرَهای دین به پیدایی می‌رسد.

۴. آشکارگی ذات> * آنی که زمان است <از روندگی جاودانه‌ی آن> * و جای <....> *^(۴)

و <اینکه همه چیز> * در زمان <و با زمان روان است، به پیدایی می‌رسد.

۳. آشکارگی> * آن <فراگیرنده> ای که مکان (= جایگاه) است، از راه <فراهم آوردن> *

زمینه‌ی (= شایندگی) آفرینش قانون‌مند> <به پیدایی می‌رسد.⊃>(۴)

در باب جداسانی هستی از آشکاری: *^(۵)

<چَم‌وگواه> * جداسانی هستی از آشکاری <ـآن> * (= تفارق وجود از تجلی) این است

که، هستی <گوهرهای جاودانه‌ی چهارگانه> * به خویشتن خویش (= pad-xwadīh)، بر مردمان ناپیدا بوده است؛ زیرا می‌شاید <هستندگان> * بسیاری باشند — <از قبیل: هستندگان> * بی‌بُن، <یا هستندگانی که، خود> * بُن‌اند، <یا هستندگان> * بُنمند — که بر مردم ناپیدايند.

ولی، نمی‌شاید که هیچ <گوهری> * بی از هست شدن به آشکاری (= تجلی) رسد. (۶)

یادداشت‌ها

۱- خواننده‌ی فرزانه‌ی پژوه بدین نکته آگاهی دارد که، نویسندگان دین کرد، نخستین بار در همین کتاب سوم، کرده‌ی چهلّم، بحث «هستی و آشکاری هستی / وجود و تجلی»، و، نسبتِ پسینی و پیشینی آن دو را باب کرده‌اند؛ آن هنگام که به خُرده‌سنجی بر بُن‌باورهای مسیحی گروانه می‌پردازند.

۲- افلاطون، در دو-چَم‌گویی (= دیالوگ) فیله‌بوس، از زبان سقراط، بنیادهای چهارگانه‌ی زیر را نام می‌برد: ۱. بی‌کرانگی، ۲. کرانه‌ساز (= حد)، ۳. کرانمند، و، ۴. خرد.

۳- «سخن <— آفریننده> *» را برابرِ با واژه‌ی «سَخَوَن / saxwan» آورده‌ایم؛ به گمان ما، نویسنده‌ی این روایت (۱۳۲=)، سخن‌گوشه به کلام سپند «أهَوَنُور» دارد.

۴- سخنواره‌ی «<فراهم‌آوردن> *» امکانِ قانونمند آفرینش، ترجمه‌ی به گمان سخنواره‌ی پهلوی «داد شاییدن ئیز ئی دهیشن / dād šāyīdan-iz ī dahišn» است؛ ولی هیچ دل‌استواری‌ای به ترجمه‌ی خود نداریم.

۵- اگر بخواهیم رده‌ی بحث را برابرِ فرزانه‌های [=فرزانواژه‌ها / مصطلحات فلسفی] فرزندگان سده‌های میانه در ایران نشان دهیم، مناسب‌ترین فرزانه‌ها، بحث «وجود و تجلی» است.

۶- نمی‌شود چیزی، هستی‌پذیرفته متجلی شود؛ همه‌ی مُتَجَلّی‌ها نخست موجود شده‌اند؛ سپس، برخی از آنان متجلی شوند، برخی دیگر نامتجلی.

پس، هستی به نسبتِ تجلی، پیشین‌بنیاد است و تجلی به نسبتِ هستی، پسین‌بنیاد.

حاج‌ملاهادی سبزواری نیز، به پیروی از پیشینیان خود، هر تجلی را به شرطِ هستی داشتن ممکن می‌داند.



۱۳۳. در باره‌ی سودِ برترین^(۱) هنر >های

اخلاقی < *، اگر که در شهریار باشد،

برابر آموزه‌ی دین بهی^(۲).

درخشش هر کرفه‌ای برخاسته از >درخشش < * هنر >های نهادی / فضایل < * است؛
و، هنر >های نهادی، < * آن کرفه را >زمانی < * درخشنده‌تر و برای جهان سودمندتر
می‌گرداند، اگر که در شهریار یافت شود.^(۳)

>کارآیندی و زیبایی هنرهای نهادی شهریار، < * بمانند چشمگانِ آبِ برآمده از چکادِ
کوه‌سارهاست که به گوارایی بر دشت‌های زرگون فرومی‌ریزد (=rasēd)؛ >به زیبایی < *
چونان آتشی ست که >به رقص < * از دوردست‌ها می‌درخشد: >چونان درخشش < *
فروغ ایزدی.

در میان همه‌ی هنرها >ی نهادی شناخته شده، < * بیست و یک تایِ آنها هست که اگر در
>شهریار < * کشوربان یافت شود، نیکیِ آنها بر تودگان بسی بیش‌تر خواهد رسید.^(۴)

>اکنون، هنرهای نهادی (=فضایل) بیست و یک‌گانه،

اگر که در شهریار گرد آیند: < *^(۵)

۱. یکی اینکه، شهریاری خود را بر فره‌ی >یزدانی < * کشوربانان >ِ پیشین استوارکند؛^(۶)
زیرا < * از رهگذارِ استوارشِ شهریاری خود >بر فره‌ی یزدانیِ کشوربانانِ پیشین، < *
جهان به سامان می‌رسد.

۲. یکی دیگر، خیم >وخوی < * نیک است؛ زیرا از زورِ خیم >و خوی < * نیکوی
کشوربانان، هرآن خیم >وخوی < * تودگان نیز رو سویِ نکویی خواهدکرد.

۳. یکی دیگر، >گزینش < * به‌دینی است؛ زیرا از رهگذارِ >گزینش < * هرآن به‌دینی
کشوربانان است که، تودگان به دینِ نیک >گراینده < * می‌شوند.

۴. یکی دیگر، نیکوخرَدی است؛ زیرا از رهگذارِ هرآن نیکوخرَدیِ کشوربانان است که

رأی فرمائی درست بر بندگان و، رأی پذیری (= rāyēnišnīgīh) بندگان بر جای خواهد بود.

۵. یکی دیگر، رای استوار (= hu-axwīh / ثبات رأی) است؛ زیرا زورفرمائی (= اقتدار) کشوربان بیش از هر چیز نهاده بر رای استوار است؛ و از زورفرمائی کشوربانان است که دشمنان سرفرو خواهند آورد و جهان <از آنان> * پاییده خواهد شد.

۶. یکی دیگر، نیک خواهی (= hu-abarīh / رحمت) است؛ زیرا از رهگذار نیک خواهی کشوربانان بر بندگان است که مهر بندگان بر کشوربانان و، <در پی آن،> * فرمان پذیری بندگان در کارو فرمان های شهریاران و، درست روشی شهریاران در جهان و، سود آفریدگان از آن <درست روشی ها> * خواهد بود.

۷. یکی دیگر، مهرورزی است؛ زیرا از رهگذار مهرورزی شهریاران، دشمنان <به آمرزش> * سردار سپاه (?) دلگرم می شوند (= wistāxwīhēnd)؛^(۷) برزنیان (?) (azērīg?) به آمرزش <امیدوار می شوند؛> * آشوب از گیهان، ناستواری (= čandag) از شهریاری، بیم از مردمان برداشته خواهد شد (?).

۸. یکی دیگر، بلند نظری (= frāx-mēnišnīh) است؛ زیرا از بلند نظری کشوربانان است که برترین سودها برای همه ی آفریدگانی که اکنون هستند و آنانی که در آینده خواهند بود، به انجام می رسد (= kunīhēd).

۹. یکی دیگر، نیک بخت خواهی (= urwāhm-āhangīh)^(۸) است؛ زیرا به انگیزه ی نیک بخت خواهی کشوربانان است که برترین رستگاری ها (?)^(۹) به زمانه درمی پیوندند.

۱۰. یکی دیگر، یاد کرد همیشگی «شهریاری نپاینده / گذرا»^(۱۰) است؛

زیرا به سبب یاد آورد <همیشگی> * شاهنشاه به «نپایندگی شهریاری / مستعجل بودن دولت» است که کشوربان دانا، <بی بهره بودن «شهریاری نپاینده / گذرا» را در برابر از آن خویش کردن روان پاینده (= ناگذرنده) هرگز فراموش نخواهد کرد (= a-mōšišnīh)؛ <از آن خویش کردنی ای که با> * فراهم آورد آبادانی فراخ، <یعنی> * خرسندی همه گیر و سترگ بر جهانیان <زیر فرمان> * شاهنشاه (= ōy dahibed) شدن است.

۱۱. یکی دیگر، برآزش هنرها <ی نهادی / فضایل> * است؛ چه آنکه از برآزش هنرها <ی نهادی> * از سوی شاهنشاه، هنرها <ی نهادی> * تنابندگان، آنی که پیدا است درخشیدن خواهد گرفت و آنی که ناپیدا است نیرو خواهد گرفت و سربه پیدایی خواهد گذارد؛ و از

رهگذارِ آن (=برازشِ هنرهایِ نهادی)، جهان ویراسته و پیراسته خواهد شد.

۱۲. یکی دیگر، برملا کردنِ آهوان <_ نهادی / رذائل >* است؛ زیرا از برملا کردنِ آهوان <_ نهادی، درگستره‌ی فرمانروایی >* شاهنشاه، هرآن آهویِ <_ نهادی >* میانِ مردمان، آنی که پیدایِ همگان است، کاستی می‌گیرد؛ آن <_ آهویِ نهادی > که ناپیدا است، از زور می‌افتد و <_ راهِ تبه‌کاری‌اش >* بسته می‌ماند؛ و، جهانِ مادی از آهوان <_ نهادی / رذائل >* پاک‌گردانیده می‌شود.

۱۳. یکی دیگر، همکاری‌ها <_ شهرنشینان و کشوربان است >*؛ زیرا در همکاریِ کشوربان و شهرنشینان، هرآن دست‌نیافتنی (؟) (a-xwāstag) خواستنی می‌شود (؟) (xwāhēd)؛ و هرآنی که خواسته می‌شود، پیگیری می‌شود (؟) (pāyīhēd)؛ <_ شهریار، انجام >* کارهایِ بزرگِ همگانِ خواه^(۱۱) را فرمان می‌دهد؛ می‌تواند شهری نو پی‌ریزد؛ آبادانی را برایِ همه‌ی جهانیان <_ به ارمغان آورد >*؛ کارهایِ کشوری سودرسان <_ می‌شوند >*؛ آفریدگانِ فرهیخته می‌شوند [یا: کمک کرده می‌شوند]؛ <_ و شهریارِ >* نپاینده (؟) (۱۲) (=دولتِ مستعجل) را پاینده کند؛ و زبهر نشان دادنِ (paydāg būd rāy) برتری <_ خود >* بر دیگرِ شهریارانِ کشورها، می‌تواند طرحِ کارهایِ بس بزرگِ کشوری ریزد (=ārāstan)؛ بخشش و دَهِش بر همه‌ی آفریدگانِ فریضه‌ی او می‌شود.

۱۴. یکی دیگر، نیکوفرمانی (=hu-framānīh / فرماندهیِ درست) است؛ زیرا سامانِشِ کارِ جهانْ بنیادشده بر داد (=عدالت) است و داد، زاییده‌ی نیکوفرمانی‌هایِ شهربانان است. (۱۳)

۱۵. یکی دیگر، بازگشادنِ آبرومندانهِی (؟) (ēwēnagīg)،^(۱۴) درگاهِ <_ خود بر کشوریان >* و نشستِ کشوری برپا کردن است (kišwarīg nišast kardan / مجلسِ شورا)؛ زیرا از رهگذارِ درگاهِ آبرومندانهِی و گشاده‌ی شهریاران و، فرمانِ نشستِ کشوریِ آنان، گناه‌گرایان (=گناه‌آهنگان) را از گناهِ پشیمانی‌ها باشد و، <_ راهِ ستم >* ستمکامگان بر کسانی که آهنگِ آبادانی دارند (ābād-āhangān xīr)، بسته خواهد ماند؛^(۱۵) ستم از ستم‌دیده (=mustōmandān) جدایی‌گیرد؛ مردمِ شایسته <_ آزادی >* به آزادی <_ خود >* امیدوار می‌شوند؛ شایسته‌سالاریِ کارفرمایانْ برایِ انجامِ شایسته‌ی کارها <_ جایگزین می‌شود >* (؟)؛ درویشان [یا: مزدوران / رنجبران] پشتیبانی می‌شوند؛ <_ این است >* سودِ بزرگِ دستگاهِ شاهنشاهیِ شاهان بر جهانیان.

۱۶. یکی دیگر، بخشندگی است؛ از آنجا که آب، پرورنده‌ی گیاهان است، به همان گونه، بالیدن همه‌ی آفریده‌های گیتیایی، نهاده بر بخشندگی‌های بی‌دریغ (= frāx-rādīh / گشاده‌دستی‌های) شهریاران است.

۱۷. یکی دیگر، بستن راه است؛ زیرا ماندگاری <یاری‌های> *ستودگان آسمانی <به زمینیان،> *تنها (= xwad) بازبسته‌ی بستن راه است؛ <زیرا که از رهگذار> *توان <هر چه بیش‌تر شهریاران در بستن راه از، راه> *از تمامی درندگان جهان در خستن جهان، بسته خواهد ماند.

۱۸. یکی دیگر، بازداشتن بیم از خود [یا: خویشان] و از تک‌تک جهانیان است؛ زیرا در <نهادمان> *آکنده از بیم، پایش آفریدگان ناشدنی است.

۱۹. یکی دیگر، نواختن و <به خود> *نزدیک کردن و برکشیدن نیکان است؛ زیرا از رهگذار عزل و نصب نیکان^(۱۶) به دست شاهنشاه [یا: آنی که کشوربان است]، به زیر افتادن (=عزل) و تباهی هر بدی، شکوفایی و فرازینگی (=نصب) همه‌گونه نیکی <خواهد بود> *.

۲۰. یکی دیگر، کارفرمای نیک‌کاردیده <بر سر کارها> *(۱۷) برگماردن است؛ زیرا به سبب بر <گماردن> (?) کارفرمای نیک‌کاردیده بر جهانیان، تخصیص سزاوارانه <ی بودجه> *(۱۸) (= sazāg-baxtārīh) بهره‌ی همگان می‌شود (؟؟ paywandēd؟)؛ <و از این رهگذار> *آبادانی و نیکی و سود برآمده از کشوربانان فراچنگ می‌آید (= bawēd).

۲۱. یکی دیگر، دانایانه، تن‌دردادن به پرستش یزدان است؛ زیرا از رهگذار تن‌دردادن دانایانه‌ی شهریار به پرستش یزدان، پرستش ژرفانه‌ی (= ewagānagīhā * / از ژرفای جان)^(۱۹) جهانیان بر شاهنشاه [یا: به پیروی از آن شهریار]^(۲۰) و، زورمندی شهریار و، رواج فرمان‌های شهریار <و، رواج داد شهریاران بر جهان و، سود برترین تنابندگان> *خواهد بود <.*.

یادداشت‌ها

۱- «سودِ برترین» را برابرِ «آبَرْدَر-سُدیَه / abardar sūdīh» آورده‌ایم؛ می‌توان «سودِ دوچندان» نیز ترجمه کرد.

۲- نظرگاهِ نویسنده این است که، هنرهای اخلاقی (=فضایل) همیشه، برایِ مردم‌زادگان سودمند اند؛ ولی زمانی بالاترین میزانِ سودرسانی را خواهند داشت که: در شهریارِ گرد آمده باشند.

۳- بحث و فحَص این روایت (=کرده‌ی ۱۳۳) را بسنجید با مرصادُالعبادِ نجم‌الدینِ رازی، بابِ پنجم، فصلِ دوم، در بیانِ حالِ ملوک و سیرتِ ایشان با هر طایفه از رعایا.

۴- «نیکیِ آن‌ها» را برابرِ سخنواره‌ی پهلوی «نکیه ئی ئَزیش / nēkīh ī aziš» آورده‌ایم؛ احتمال می‌دهیم بازگشتگاهِ (=مرجع) «š / آن»، همان بیست و یک فضیلتِ جمع آمده در شهریار است.

۵- بسنجید با بحثِ «سلطان، ظلُّا...» در رازنامه‌ی مرصادُالعبادِ نجم‌الدینِ رازی، بابِ پنجم، فصلِ اول.

۶- آیا نگریده‌ی نویسنده این است که شهریار می‌باید اصولِ کشورداریِ خود را بر فروغِ ایزدی کشوربانانِ باستانی، چونانِ جَم و کیومرث و فریدون استوار کند، یا بر هر شاه‌ی که درست‌روشانه بر بنیادِ آموزه‌های دین رفتار کرده و حکومت کرده است؟

۷- نام-فرزوه‌ی «ویستاخویه / wistāxwīh / گستاخی» در زبانِ پهلوی هم به معنیِ گستاخی است و هم به معنیِ اعتماد. در کتابِ ششمِ دینِ کرد بیش‌تر به معنیِ اعتماد و دلگرمی و دل‌استواری به کاررفته است؛ نمونه را:


DK VI, C 51): ēn-iz ēd ku; ud kē wahman-dārīh āštīh <ud> az āštīh wistāxwīh; ud az wistāxwīh dōstīh;

۸- «نیک‌بخت‌خواهی» را برابرِ سخنواره‌ی آورده‌ایم که ما آن را «ئُرَواهم-آهنگیه / urwāhm-āhangīh» خوانده‌ایم؛ معنایِ درون‌نمایانه‌ی آن، «آهنگِ سعادت‌بار کردنِ دیگران» است.

با واژه‌ونگارشیِ نزدیکِ به این سخنواره‌ی دین‌کرد، در دادستانِ دینیک، پرسشِ چهارم، بند

پایانی، بند چهارم نیز روبه‌رو می‌شویم:


(? šnāyišn ī urwāhm āhangīh: ۵-۶، ۱۸۷، ت د ۴ الف، دادستان

ud xwārīh.) 

۹- «رستگاری‌ها» را برابرِ واژه‌ای از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که ما آن را با گمانمندی، بوزیشنیگیها / bōzišnīgīhā خوانده‌ایم. اگر سیمایِ نمایانِ واژه را در نظر بگیریم، بیزشکیه / bizeškīh خوانده می‌شود.

۱۰- «شهریاریِ نپاینده / گذرا» را برابرِ «فُرساوند-خودائیه / frasāwand-xwadāyīh» آورده‌ایم؛ و از آن، معنایِ «دولتِ مستعجل» را مراد کرده‌ایم.

۱۱- «کارهایِ همگانِ خواه» را برابرِ «شُنمگانِ ئی وُزُرگ / šnōmagān ī wuzurg» آورده‌ایم؛ از این واژه، معنایِ «امورِ عامُ المنفعه» را درمی‌یابیم. برگردانِ واژه‌به‌واژه‌ی آن: «خرسندی‌هایِ بزرگ» است.

۱۲- واژه‌ای را که «نپاینده» ترجمه کرده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ  نوشته آمده است که سیمایِ نگارشیِ واژه‌ی فُرشگَرْد را دارد؛ ولی به گمانِ ما، کژنوشته‌ای درهم‌ریخته برایِ واژه‌ی پهلویِ «فُرساوندیه / frasāwandīh» است. نگاه کنید به روندِ بحث.

۱۳- نوشتارِ پهلویِ این بند (=بندِ چهاردهم) کمی تاریک‌نماست. بر ما روشن و شناخته نیست که از خوبِ فرمانیِ مردم از شهریاران سخن می‌گوید یا از خوبِ فرمانیِ شهریار از دین.

۱۴- واژه‌ای را که با گمانمندی، «آبرومندانه» ترجمه کرده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشیِ نوشته آمده که ما آن را «ئوَنگیگ / ēwēnagīg» خوانده‌ایم. بسا که نویسنده، از کاربردِ این واژه، معنایِ «انواعِ هنر و تجمل» را فرادیدِ خود داشته است.

۱۵- یا: <راه> * ستمکامگان در آزادی‌هایِ بی‌بندوبار (=آزاد آهنگان خپر / āzād-āhangān xīr) بسته خواهد ماند.

۱۶- «عزل و نصبِ نیکان» را برابرِ سخنواره‌ی «فُرازیه ئُد آبازیهِ ئی نیکان» آورده‌ایم.

۱۷- «کارفرمایِ کاردیده بر سرِ کارها گماردن» را برابرِ «آبَدَسْتُ کارِ فَرمان / abdast kār framān» آورده‌ایم.

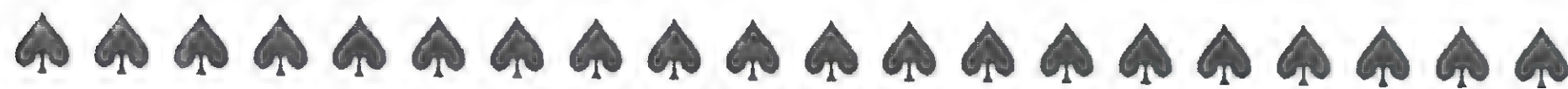
۱۸- «بودجه» را از سرِ گمان به ترجمه افزوده‌ایم؛ زیرا «کنش‌پذیر / مفعول» سخنواره‌ی پهلوی

«سزاگ-بختاریه / sazāg-baxtārīh» بر ما روشن و شناخته نیست؛ یعنی، در جمله‌ی در نظر، دانسته‌نیست که چه چیزی، به‌سزاواری، میانِ جهانیان، در جایِ درستِ خود تخصیص می‌یابد؟
 ۱۹- سخنواره‌ی «پرستشِ ژرفانه‌ی جهانیان بر آن شهریار»، ترجمه‌ی به گمانِ سخنواره‌ی پهلوی
 زیر است:

*ēw-gānagīhā paristīdan ī gēhānīgān ō ōy ī dahibed

بر ما روشن و شناخته نیست که این جمله، معنای: «پرستشِ ژرفانه‌ی جهانیان ایزد را آنهم به پیروی از شهریار» می‌دهد، یا، «پرستشِ ژرفانه‌ی تودگان، شاهنشاه را به نمایندگی از ایزد».
 ۲۰- بسنجید با سخنِ گزافِ سعدیِ آمرزیده:

النَّاسُ عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ.



۱۳۴. درباره‌ی باهم‌آیی (paydāgīh / پیدایی /

ظهور) ابزارها <ی شش‌گانه > ای که با آنها

شهریاری بسامان می‌شود و، آفریدگان نیز،

به سبب خوشنودی امشاسپندِ نیکِ شهریور،

سسامان داده می‌شوند،

برابر آموزه‌ی دینِ بهی.^(۱)

نشانگانِ شش‌گانه‌ی <خوشنودی و فرود> * «امشاسپندِ شهریور» اینانند:

«خَشَثْرَه»، که همان شهریار است؛ «وئیریه»، یعنی دین؛ «ایوُخشوُسته»، یعنی زین؛

«مرژدیکایی»، یعنی آمرزش؛ «ثُرِیو»، یعنی گنج‌یار (= خزانه)؛ «دُرَغِی»، یعنی سپاه.

تنها زمانی دادوآیینِ شهریاری به آشکاری می‌رسد [یا: تنها زمانی دادوآیینِ بهمنانه‌ی(?)^(۲)

شهریاری به آشکاری می‌رسد]، که ابزارها <ی شش‌گانه‌اش> * بسامان‌شود؛ از آن رو، سامانشِ

شهریاری نهاده‌شده بر این شش <عاملِ زیر> * است:

۱. شهریار، ۲. دین، ۳. آمرزش، ۴. زین‌ابزار، ۵. گنج (= خزانه)،^(۳) ۶. سپاه.

و اینگونه پیداست هرگاه یکی از این شش <عاملِ برشمرده> * برجای نباشد، یا، باهمانه،

<در یک راستا> * همزور نباشد، شهریاری نااستوار و نپاینده (= wihērišnīg) <خواهد شد>.

۱. زیرا اگر شهریار <بر تخت> * نباشد، شهریاری بی‌نام و، دین بی‌رواج و، زین‌ابزار

ناکارآمد و، آمرزش (= بخشودگی) ناپیدا (= بی‌اثر) و، انبارِ خزانه‌ی تُهی(?) و بی‌پشتوانه^(۴) و، سپاه

پراکنده خواهد بود.

۲. و اگر که دین در میانه نباشد،^(۵) فرمان‌هایِ شهریار رستگاری ببار نمی‌آورد [یا: فرمان‌هایِ

شهریار، فرجامِ رستگارانِ نخواهد داشت] و، زین‌ابزار آسیب‌دیده(?) و، آمرزش در ستیزِ با

خواست(?) شایستگان و، خزانه دچارِ کاست و افزود و، سپاه به سببِ فرمان‌نابرداری رام‌نشدن(?)

a-niyōšāg? خواهد بود.

۴. اگر که زین‌ابزار در میان نباشد، شهریار ترسنده از <یورش> * انیران و، <دین از

تازشِ < * از دین برگشته‌ها (= آشموغان) لرزان(؟) و، (۶) آمرزش، سويِ برادرِ دروغینش، یعنی سستی و بی‌نظمی (= a-wirāyišnīg) و، خزانه بی‌پشتوانه (= a-frasp) و، سپاه بی‌ساز و برگ خواهد بود.

۳. اگر بخشودگی (= آمرزش) در کار نباشد، شهریار پُر دشمن و، دین نکوهیده (۷) و، زین‌ابزار < برای دور راندن > * دشمنان بی‌ابزار [یا: زین‌ابزار در برابر دشمنان بی‌زور] و، خزانه به سبب اِهمال‌کاری(؟) (۸) به کاربرده‌نشده (= wany / مُهمَل) و، سپاه گراینده به جدایی از دستگاهِ شاهی خواهد بود.

۵. اگر که خزانه تهی باشد، شهریار تهی‌کیسه (= بی‌بودجه) و، دین نیازمند < - وجوهات؟ > * و، زین‌ابزار شکسته و، بخشودگی زورآورانِ بدکاره (۹) (یاغیان؟) بی‌فرجام و، سپاه بی‌ساز و نوا (= driyōš / فقیر) و بی‌زور خواهد بود.

۶. اگر سپاه در میان نباشد، شهریار بی‌فرمانبردار و، دین بی‌پیرو و، زین‌ابزار بدرد نخور و، بخشودگی ... (؟) و، خزانه بی‌سود (راکد؟) خواهد بود.

از رهگذارِ همزوریِ این شش < عامل، > * شهریاری، به سببِ سامانیشِ برخاسته از باهم‌آیی (= پیدایی / آشکاری) ابزارها، تهی از کاستی خواهد شد (= an-āhōgīhēd).

یادداشت‌ها

۱- «شهریور»، یکی از امشاسپندان است؛ و در عالمِ روحانی نماینده‌ی سلطنتِ ایزدی و فرّ و اقتدارِ خداوند و شهریارِ مطلقه‌ی اهورامزدا است. از او ست فرّ و پیروزیِ پادشاهانِ دادگر.
«اوشیدری، جهانگیر، دانشنامه‌ی مَزْدَ یَسْنَا».

در این روایت از دینِ کرد، دو نکته پذیرای دیدن است:

یکی، خوشنودیِ امشاسپندِ نیکِ شهریور از پیدایی و باهم‌آییِ شش ابزار، برای هستیدن و ایجادِ شهریارِ نمونه در زمین است؛

دیگری، سخنواره‌ی «شَهْرَوَر آمَهَرَسپَند / šahrēwar amahraspand است؛ در جایگاهِ نمونه‌ی برین (= مینو-دیسهِی / مُثَلِ اَعْلایِ) شهریارِ.

۲- سخنواره‌ی را که برای آن دو گونه ترجمه نشان داده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ (۱۳۶ ۱۳۵) نوشته آمده است که قرائتِ نمایینِ آن kē ka است؛ ولی می‌تواند «مَنوَهَمَد /

manwahmad» نیز خوانده شود. به معنی <دادوآیین> بهمنانه.

۳- برای خواننده‌ی نکته‌دان آشکار است که، سخن از گنج، همان سخن از بودجه، مالیات‌ها و دارایی‌های دستگاه حکومتی است؛ نه گنج در معنای امروزی آن.

۴- «بی‌پشتوانه» را برابر «آب-پانگ / abē-pānag» آورده‌ایم.

۵- با اینکه دین همیشه در میانه هست، می‌توان پرسید که نویسندگی روایت، از به‌میان‌نهادن این پرسش (= اگر دین درمیانه نباشد) چه آهنگی داشته است؟

پاسخ چنین است: دین، در دستگاه حکومتی و همراستا با دستگاه حکومتی و فرمانده بر آن در نظر است؛ و گر نه، دین همیشه در میانه هست.

۶- «لرزان» را برابر واژه و نگارشی از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم که با گمانمندی آن را «آن-ئوستیگ / an-ōstīg» خوانده‌ایم؛ می‌توان، البته باز با گمان، «آن-آبستاگ / an-abēstāg» یا «آن-آبایست / an-abāyist» نیز خواند که به ترتیب، معنی «بی‌کتابی» و «نابایستمند / غیر ضروری» می‌دهد.

بهر روی، برای یک پژوهش همسنگانه در دیگر بُن‌نوشت‌های پهلوی، نگاه کنید به «دادستان دینیک، پرسش سی و یکم، بند چهارم [بُن‌نوشت پهلوی را در دستنویس ت ۴ الف، برگ‌نوشت ۲۳۰ ام، خط ششم دنباله‌گیری کنید].

۷- «نکوهِش دین»، به گمان ما سخن‌گوشه به خُرده‌گیری‌ها و انتقادات کلامی‌ای دارد که بُن‌باورهای دین رسمی را به زیر-اندر پرسش می‌برد. نویسندگی این روایت، این معنا را با سخنواره‌ی «دِن نیکوهِیدگ / dēn nikōhīdag» فرامی‌گوید.

۸- «به سبب اِهمال‌کاری» را با گمان‌ورزی برابر واژه‌ی «پَد-زَداریه / pad-zadārīh» از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم. بسا که نویسنده، در نبودِ آمرزش و بخشندگی، برای خزانهِ، خست و زُفتی و راکد ماندن بودجه‌ی مملکتی را فرادیدِ خود داشته است.

۹- «زورآوران بدکاره» را برابر «آبارون-ئوانیگان / abārōn tuwānīgān» آورده‌ایم؛ آیا یاغیان و طغیانگران را در نظر دارد؟ آیا بر این نظر است که اگر گنج‌خانه تهی باشد، آمرزش یاغیان، از آنجا که نمی‌توان آنان را راضی نگه داشت، بهره‌ای در بر ندارد؟

به زبان روشن‌تر، تا پولی در کیسه نباشد دشمن سرفرو نخواهد آورد.



۱۳۵. در باره‌ی <گونه‌های> *جُست‌وجویِ

فرّه <ی‌یزدانی> * و، <گونه‌های> *

روی‌برگاشتنِ (= mōšišn) از آن (=فرّه‌یِ

یزدانی)؛ و، در باره‌ی گونه‌هایِ فرازین و

فرودینِ آن، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

گونه‌هایِ جُست‌وجویِ فرّه <ی‌یزدانی> * و، گونه‌هایِ روی‌برگاشتنِ از آن،
این شانزده >تایند:

نخست، گونه‌هایِ هشت‌گانه‌یِ جُست‌وجویِ فرّه‌یِ یزدانی: <*

۱. یکی، آن کسی که در جُست‌وجو <ی‌فرّه‌یِ یزدانی> * پارسایانه کوشا است: اگر آن را بیابد
سپاسگزار است؛ اگر نیابد، خرسند و شکیباست (= a-bēš / بی‌دغدغه). (۱)

و این (=ش ۱)، همان «فرازترین گونه» در <بحثِ گونه‌های> * «پارسایانه در جُست‌وجویِ
فرّه <یزدانی> * کوشیدن» است. (۲)

۲. یکی، آن کسی که در جُست‌وجو <ی‌فرّه‌یِ یزدانی> * پارسایانه کوشاست: اگر بیابد،
سپاسگزار است؛ اگر نیابد، هم خرسند است و هم ناشکیبا (=خرسندیِ توأم با ناشکیبایی).

۳. یکی، آن کسی که در جُست‌وجو <ی‌فرّه‌یِ یزدانی> * پارسایانه کوشاست: اگر آن را بیابد
ناسپاسی نشان می‌دهد؛ اگر نیابد، خرسند و شکیباست. (۳)

۴. یکی، آن کسی که در جُست‌وجو <ی‌فرّه‌یِ یزدانی> * پارسایانه کوشاست: اگر آن را بیابد
ناسپاسی نشان می‌دهد؛ اگر نیابد، هم خرسند و هم ناشکیباست.

این سه (=شماره‌های ۲، ۳، ۴)، در <بحث> * «پارسایانه در جُست‌وجویِ فرّه <ی‌
یزدانی> * کوشیدن»، «گونه‌هایِ آمیخته» <نام دارند> *.

۵. یکی <دیگر> * آن کسی که در «جُست‌وجو <ی‌فرّه‌یِ یزدانی> * تبّه‌کامانه
(= abārōn) می‌کوشد؛ (۴) اگر بیابد ناسپاسی نشان می‌دهد؛ اگر نیابد خرسند و گلایه‌مند <به

یوبه‌یِ همان خویِ تباهش> * است.

این (=ش ۵)، در <موضوع> * «تبه کامانه در جست وجوی فره <ی یزدانی> * کوشیدن»، بدترین گونه ها است.

۶. یکی <دیگر> * آن کسی که در «جست وجو <ی فره ی یزدانی> * تبه کامانه می کوشد: اگر بیابد ناسپاسی نشان می دهد؛ اگر نیابد خرسند است و شکیا (=بی دغدغه).

۷. یکی، آن کسی که در «جست وجو <ی فره ی یزدانی> * تبه کامانه می کوشد: اگر بیابد سپاسگذار است؛ اگر نیابد خرسند است ولی به ناشکیبایی. (۵)

۸. یکی، آن کسی که در «جست وجو <ی فره ی یزدانی> * تبه کامانه می کوشد: اگر بیابد سپاسگذار است؛ اگر نیابد خرسند و شکیا است.

این سه (=شماره های ۶، ۷، ۸)، در <بحث> * «تبه کامانه در جست وجوی فره <ی یزدانی> * کوشیدن»، <گونه های> * آمیخته <نام دارد> *.

دیگر گونه ها (=روی برگاشتن از فره ی یزدانی):

۹. یکی، آن کسی که از جست وجوی فره <ی یزدانی>، نه به انگیزه ی تبه خویی، بلکه با گمانی <پارسایانه روی برگاشته (=frārōn mōš)> است: <از این روی> * در یافتن آن سپاسگزار است؛ در <نیافتن آن> * خرسند و شکیا است (=a-bēš / بی دغدغه).

و این (=ش ۹)، همان «فرازترین گونه» در <بحث> * «پارسایانه از جست وجوی فره <یزدانی> * روی برگاشتن» است.

۱۰. یکی <دیگر> * آن کسی که، از جست وجوی فره <ی یزدانی>، نه به انگیزه ی تبه کامی، بلکه با گمانی <پارسایانه روی برگاشته است: در یافتن آن سپاسگزار است؛ در نیافتن آن خرسند <توأم با> * ناشکیبایی است.

۱۱. یکی، آن کسی که، از جست وجوی فره <ی یزدانی>، نه به انگیزه ی تبه کامی، بلکه با گمانی <پارسایانه روی برگاشته است: اگر آن را بیابد سپاسگزار نخواهد بود؛ و در نیافتن آن خرسند و شکیا است.

۱۲. یکی، آن کسی که، از جست وجوی فره <ی یزدانی>، نه به انگیزه ی تبه کامی، بلکه با گمانی <پارسایانه روی برگاشته است: اگر آن را بیابد ناسپاسی پیشه می کند؛ در نیافتن <ی فره ی یزدانی> * خرسندی <توأم با> * ناشکیبایی دارد.

این سه (=شماره های ۱۰، ۱۱، ۱۲)، در <بحث> * «پرهیزگاران روی برگاشتن از

جُست‌وجویِ فرّه <ی یزدانی> *، گونه‌های آمیخته <نام دارد> *.(۶)

۱۳. یکی، آن کس که از جُست‌وجویِ فرّه <ی یزدانی> * تبه‌کامانه روی‌برگاشته‌است: <از این روی،> * اگر آن را بیابد ناسپاسی پیشه‌می‌کند؛ اگر نیابد، هم خرسند و هم ناشکیباست. و این (=ش ۱۳)، همان «بدترین گونه» در <بحث> * «تبه‌خویانه روی برگاشتن از جُست‌وجویِ فرّه <ی یزدانی> * است.

۱۴. یکی <دیگر> * آن کسی که از جُست‌وجویِ فرّه <ی یزدانی> * تبه‌کامانه روی‌برگاشته‌است: اگر آن را بیابد ناسپاسی نشان‌می‌دهد؛ اگر نیابد، خرسند و شکیباست.(۷)

۱۵. یکی، آن کسی که از جُست‌وجویِ فرّه <ی یزدانی> * تبه‌کامانه روی‌برگاشته‌است: اگر آن را بیابد سپاسگذار است؛ اگر نیابد، خرسند است و نالان (=bēšōmand).

۱۶. یکی، آن کسی که از «جُست‌وجویِ فرّه <ی یزدانی> * تبه‌کامانه روی‌برگاشته‌است: اگر بیابد سپاسگذار است؛ اگر نیابد خرسند و شکیباست.

این سه (=شماره‌های ۱۴، ۱۵، ۱۶)، در <بحث> * «تبه‌کامانه از جُست‌وجویِ فرّه <ی یزدانی> * روی برگاشتن»، «گونه‌های آمیخته» <نام دارد> *.

یادداشت‌ها

۱- از سرِ خَرَد (=منطقاً)، آن کسی که پارسایانه و کوشش‌مندانه در جست‌وجویِ فرّه‌ی یزدانی است، می‌باید زمانِ یافتنِ آن سپاسگزار باشد، ولی اگر آن (=فرّه‌ی یزدانی) را نیافت، ناخرسند از این نیافتن باد. و این، می‌تواند فرازترین گونه‌ی «پارسایانه در جست‌وجویِ فرّه‌ی یزدانی برآمدن» باشد؛ ولی روشن نیست که نویسنده‌ی این روایت، در این بند (=ش ۱)، با چه سنجه و معیاری خرسندی از دست‌نیافتن به فرّه‌ی یزدانی را برترین گونه می‌شمرد. زیرا فردِ مزدایی معتقد و باورمند، به سببِ دست‌نیافتن به فرّه‌ی یزدانی نمی‌تواند خرسند و شکیب باشد.

روی‌هم‌رفته، روندِ بحث و بخش‌بندیِ آن در این روایت، نشان می‌دهد که نویسنده، یا نویسندگان، باریک‌روشانه، متوجهِ پی‌آمدهای خَرَدشکیب یا خَرَدناشکیب (=منطقی یا غیر منطقی) بحثِ خود نیستند.

۲- آن گونه که نویسنده شرح می‌دهد، مردم‌زادگان، در پیوند با بحثِ فرّه‌ی یزدانی و گونه‌های آن، شانزده گونه رفتار از خود نشان می‌دهند: از آن میان، هشت تایِ آن، بحثِ «جُست‌وجویِ فرّه‌ی یزدانی» است؛ هشت تایِ آن، بحثِ روی برگاشتن از فرّه‌ی یزدانی است. پیداست که نمونه‌ی

«جُست وجوئِ فره‌ی یزدانی» از هشت تایی دیگر (=یعنی: روی برگاشتن از فره‌ی یزدانی) شریف‌تر است. از میان نمونه‌های هشت‌گانه و شریف «جُست وجوئِ فره‌ی یزدانی»، سه تایی آن‌ها، به انگیزه‌ی «پارسایانه کوشیدن»، در میان هشت گونه‌ی «جُست وجوئِ فره‌ی یزدانی» شریف‌تر است؛ از میان آن سه تا نیز، نمونه‌ی خرسندی مطلق، چه هنگام یافتن فره و چه در نیافتن فره‌ی یزدانی، از هشت تایی دیگر شریف‌تر است. این معنا، دلآهنگ نویسنده از این بحث است.

۳- آیا به‌راستی می‌توان پذیرفت کسی، برای نمونه فردِ مزداییِ باورمند، پارسایانه در جست‌وجوئِ فره‌ی یزدانی باشد، و پس از یافتن آن ناسپاسی پیشه کند، و اگر نیابد خرسندی پیشه کند؟ روندِ ساختگیِ بحث در این روایت، نیاز به روشن‌سازی ندارد.

۴- «تبه‌کامانه می‌کوشد» را برابرِ سخنواره‌ی پهلوی «آبارون-تُخْش / abārōn-tuxš» آورده‌ایم. آشکار است که نویسنده به شخصِ وارونه‌کارِ تبه‌کامِ کوشنده در بدی و بدکرداری نظر دارد.

۵- آیا می‌توان شخصِ وارونه‌کارِ تبه‌کامی (=آبارون-تُخْش) را یافت که هم در جست‌وجوئِ فره‌ی یزدانی برآید و هم از یافتن آن شادمان باشد؟

انگیزه‌ی ما از به‌میان‌نهادنِ این پرسش، نشان دادنِ بخش‌بندیِ ساختگیِ بحث است.

۶- همان گونه که نویسنده‌ی روایت در این بند فرامی‌گوید، با سه نمونه روبه‌روایم که کسی، البته پارسایانه، از جست‌وجوئِ فره‌ی یزدانی روی برگرفته است؛ ولی مگر می‌توان چنین کسی را در اندیشه آورد که هم فردی پرهیزگار و پارسا باشد، و هم روی از فره‌ی یزدانی بگیرد؟ آیا نویسنده به افرادِ پرهیزگار و پارسایِ جداکیش نظر دارد؟ برای نمونه مانی‌گرایان یا مسیحی‌گرایان.

گمانِ ما این است که به منافقینِ پارسائمایِ زمانِ خود (=مانی‌گرایان) نظر دارد.

سخنواره‌ی «اگر آن را (=فره‌ی یزدانی) بیابد ناسپاس و نالان است» شاید گواهی بر درستی دیدوداورِ ما است.

نه می‌توان پذیرفت که فردِ مزدایی از یافتنِ فره‌ی یزدانی نالان و ناسپاس باشد، و نه می‌توان پذیرفت که فردِ پارسایِ مسیحی‌گرایی در جُست‌وجوئِ فره‌ی یزدانی برآید.

۷- به چشمِ خرد، این گونه (=ش ۱۴) می‌باید «بدترین گونه / wattom ēwēnag» نام گیرد؛ ولی در نام‌گذاری و بخش‌بندیِ ساختگیِ این روایت چنین نیست.



۱۳۶. در باره‌ی <شناخت‌نشان

مردم‌زادگان> * توانمند و ناتوان <از نظر

نیروگان مینوی و گیتیایی> *

برابر آموزه‌ی دین‌بھی.

شناخت‌نشان توانمندی،^(۱) داشتن «نیروی گزینشگری» (= wizīngarīhā / تشخیص)^(۲) برای انجام دادن یا روی برگاشتن <آگاهانه و آزادکامانه> * از کارهاست.

شناخت‌نشان ناتوانی (= an-ādānīh)، «نبود نیروی گزینش» برای انجام دادن یا روی برگاشتن <آگاهانه و آزادکامانه> * از کارهاست.^(۳)

در این چارچوب (= wimand)، سخن، تنها می‌تواند <گرد> * چهار دسته (=نوع) کرانمند شود (= parwandišnīg / محصور شود)؛ <چم و چرای این چهار دسته> * از دآوری‌ای (= wizīr / گزارش) که درباره‌ی انواع آنی که توانمند <در گزینش> * است و آنی که ناتوان <از گزینش> * است، به‌آشکاری می‌رسد.^(۴)

۱. دسته‌ی یکم: توانمند <از قوه‌ی گزینش و، بهره‌مند از نیروگان> * مینوی و گیتیایی است؛ و دآوری‌ای <که درباره‌اش می‌شود این است که او:> * مردمی‌زاده‌ی هوشیار توانمند (= an-armēšt <*) از نظر همه‌ی اندام‌های ابزارگونه‌ی تن (= ā tan abzār) است.

۲. <دسته‌ی دیگر، توانمند از قوه‌ی گزینش و، بهره‌مند از نیروگان مینوی و بی‌بهره از قوای گیتیایی است: دآوری‌ای که درباره‌اش می‌شود این است که او، مردمی‌زاده‌ی هوشیار، ولی کژاندام (= armēšt / علیل / ترنجیده‌اندام) از نظر اندام‌های ابزارگونه‌ی تن است.>^(۵)

۳. یک دسته‌ی دیگر، ناتوان از نظر <قوه‌ی گزینش و، بی‌بهره از نیروهای> * مینوی و، توانمند از نظر <بهره‌مندی از نیروگان> * گیتیایی است؛ دآوری‌ای <که درباره‌اش می‌شود این است که او> * از نظر هوش ناکارآمد است؛ ولی تندرست از نظر همه‌ی اندام‌های ابزارگونه‌ی تن است.^(۶)

این <نمونه، یعنی دسته‌ی سوم،> * تنها برای <تکمیل بحث چهار دسته از مردم در آرایش زبانی و> * سخن است؛ و در چارچوب <جهان دیداری> * نمی‌گنجد؛ زیرا، ناتوان <از نظر قوه‌ی گزینش و بی‌بهره از قوای> * مینوی، از نظر هوش ناکارآمد است و، <مردمی‌زاده‌ی> * ناکارآمد از نظر قوای هوشی در جهان مادی نمی‌تواند توانمند باشد.

۴. دسته‌ی دیگر، ناتوان از نظر <قوه‌ی گزینش و بی‌بهره از نیروگان> * مینوی و گیتیایی است: و داورای <که درباره‌اش می‌شود این است که او،> * دارنده‌ی هوش ناکارآمد و کژاندام (=ترنجیده‌اندام / معلول) از نظر همه‌ی اندام‌های ابزارگونه‌ی تن است.

یادداشت‌ها

۱- «توانمندی» را برابر «آدانیگیه / ādānīgīh» آورده‌ایم؛ و معنایی برابر با داشتن کام آزادانه و آزادکامی و اختیار را از آن فرا اندیشه داشته‌ایم.

۲- «داشتن نیروی گزینشگری» را برابر سخنواره‌ی پهلوی «هستی و یزینگریها توان / hastīh wizīngarīhā tuwān» آورده‌ایم؛ این معنا، در فرزان‌نامه‌ها، با سخنواره‌ی «وجود قوه‌ی تشخیص» فراگفته می‌شود.

۳- «نبود نیروی گزینش» را برابر با سخنواره‌ی «نستی و یزینگریها توان / nēstīh ī wizīngarīhā tuwān» از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم؛ در فرزان‌نامه‌ها، این معنا، با سخنواره‌ی «عدم قوه‌ی تشخیص» فراگفته می‌شود.

۴- پس از این، نویسندۀ روایت، به گونه‌ای آرایه‌مند، هر کدام از مردم توانمند و ناتوان از نظر قوه‌ی گزینش را به دو دسته بخش می‌کند: آن مردمی‌زاده‌ی توانمندی که از نیروگان مینوی و گیتیایی، هر دو، بهره‌ور است، و، آن ناتوانی که از قوای مینوی و گیتیای هر دو بی‌بهره است؛ و یا، آنی که تنها از یکی از آن دو نیروی مینوی یا گیتیای بهره‌مند است.

بر همین پایه، مردمان را به چهار دسته‌ی زیر بخش می‌کند:

۱. توانمند از نظر قوه‌ی گزینش و بهره‌مند از دو نیروی مینوی و گیتیایی؛
۲. توانمند از نظر قوه‌ی گزینش و بهره‌مند از نیروی مینوی و بی‌بهره از نیروی گیتیایی؛
۳. ناتوان از نظر قوه‌ی گزینش و بی‌بهره از نیروی مینوی و بهره‌مند از نیروی گیتیایی؛
۴. ناتوان از نظر قوه‌ی گزینش و بی‌بهره از دو نیروی مینوی و گیتیایی.

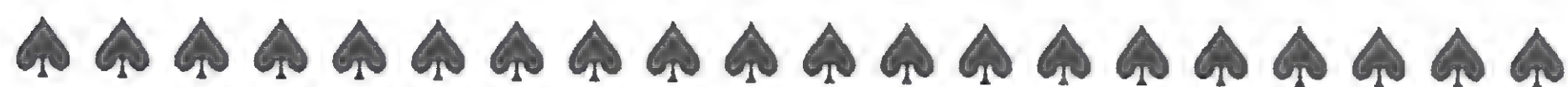
پس از آن، داوری کوتاهانه‌ای را در باره‌ی آنان برمی‌گوید؛ ولی، بدرستی فریاد می‌آورد که دسته‌ی سوم در جهان یافت نمی‌شود و نمی‌تواند هستی بپذیرد.

۵- بند شماره‌ی «دو / ۲» را درون پُرانتز گوشه‌دار نوشته‌ایم زیرا در چاپ‌های کنونی دین‌کرد عبارتِ درنظر برجای نیست. افزودن آن به متن پهلوی برابرِ نظرِ موبد سنجانا انجام گرفته است.

فراروندِ سخن به گونه‌ای هست که در سنجش با عبارت‌های پس و پیش بتوان صورتِ خردپذیرِ عبارت از دست‌رفته را بازیابی و بازنویسی کرد. با همه‌ی این‌ها، آوانویسی و ترجمه‌ی ما از این عبارت از دست‌رفته و بازسازی شده (=بند ۲)، اندکی با گزارشِ موبد سنجانا جداسانی دارد.

۶- پس از این، نویسنده نشان می‌دهد که دسته‌ی سوم (=ش ۳)، در جهان مادی دیده نمی‌شود؛ بلکه اختصاص یک بند به این بحث تنها برایِ فرساختیش (=تکمیل) سخن است؛ و نمونه و دسته‌ی سوم در جهان دیداری و پدیداری نمی‌تواند هستی بپذیرد.

به دیگر سخن، دسته‌ی سوم، تنها برای خالی نبودنِ عریضه نوشته آمده است.



۱۳۷. در این نکته که، <نیروهای> * مینوی و

گیتیایی، از رهگذارِ همنیروی، همچون

همزمان، در ساختارِ گیتیانه (= gētīgīhā)

سامان داده شده‌اند؛ و اینکه، نابسامانی‌شان

(= wišōbišn)، برآمدِ ازهم‌پاشی (= wiškinišn)

همان نیروهایِ یکتاگرایانه (= hamīh) است،

برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

در <جهانِ مادی> * آمیخته <با تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن،> * سامانش و کارآیندی
بُن‌سازه‌های (= bahrān) گیتیانه و میثوانه، نهاده‌شده بر همپیوندی و پیوستگیِ نیروهایِ یکی با
دیگری است. (۱)

از این روی، دانایِ پیشین، سَرنمون (= rad) پارسایی، <یعنی> * خدایامرز آذرباد پسرِ
زرتشت، که در دین <— مزدایی> * فرزانه‌ای رازبین (۲) بود، <بحثِ همراستاییِ نیروها و قوایِ
مینوی و گیتیایی در جهانِ مادی را> * برایِ اعلیٰ حضرت شاهنشاه، یزدگردِ پسرِ شاهپور
برشمرده‌اند و، در نگاره‌ای که در زیر پیدا است، (۳) فرانموده‌اند.

<از آموزه و نگاره‌ی یادشده> * پیدا است که، آشفتگی و ناکارآمدیِ آن دو (= مینو و گیتی)
برآمدِ ازهم‌پاشیِ قوایِ یکی از دیگری است.

از آنجا که مردمی‌زادگان، چکیده‌ی جهان (= gēhān hangirdīgīh / جهانِ صغیر /
که جهان) آند، آشکارمی‌شود که برایِ سامان‌یابیِ جان <— مردمان،> * میانِ <نیروهای> *
گیتیانه و میثوانه پنج گونه همپیوندی هست: (۴)

۱. یکی، همپیوندی میانِ تنِ گیتیایی و روانِ مینوی است.

۲. یکی، همپیوندی میانِ دارایی‌هایِ گیتیایی و کرفه‌هایِ مینوی است.

۳. یکی، همپیوندی میانِ آرمِ گیتیایی و کوشایی‌هایِ پارسایانه‌یِ مینوی است.
۴. یکی، همپیوندی میانِ پادشاهیِ زمینی و دینِ <آسمانی> * مینوی است.
۵. یکی، همپیوندی میانِ نیکوَدَه‌ش‌هایِ گیتیایی و دانایی‌هایِ مینوانه است.
- و، به سببِ پادشاهیِ نیک‌روش، روانِ کسانِ کوشا در پارسایی شایسته‌یِ آرم می‌گردد؛ دارایی‌ها و کرفه‌هایِ شان به برترین اندازه می‌رسند؛ تن و روانِ شان بویِ خوش <بهمنانه> * (۵) دارد.
- از رهگذارِ همپیوندی <نیروهایِ مینوی و گیتیایی، و> * همنیرویِ یکی با دیگری، <قوایِ > دروجِ تباهی خواهد گرفت.
- و، از رهگذارِ نزاریِ یکی <از دو نیروگانِ مینوانه و گیتیانه> *، تواناییِ <همپیوندی> (؟) آسیب می‌بیند و <قوایِ > شان سر به سستی می‌گذارد (؟).
- هرگونه <نارسایی در همپیوندیِ یکی از دو نیرو> *، برایِ دیگری ناآرامی (؟) <ببار می‌آورد> *؛ از هم‌پاشیِ همراهتایی‌شان (=مینو و گیتی)، <به گونه‌ایِ دوسویه، به توانایی‌هایِ > * هر یکِ شان (؟) گزند می‌رساند.

- <همنیروی و همراهتاییِ نیروهایِ مینوی با نیروهایِ گیتی> * به گونه‌یِ زیر است:
۱. ارجمندیِ تنِ گیتیایی بنیادشده بر پارساییِ روانِ مینوی است؛ <همانگونه که> * پارساییِ روانِ مینوی بنیادشده بر ابزارِ تنِ گیتیایی می‌باشد.
۲. برآزشِ دارایی‌هایِ گیتیایی نهاده بر همراهیِ کرفه‌هایِ مینوی است؛ <همانگونه که> * فراهم آوردِ کرفه‌هایِ مینوی بیش از هر چیز برآمدِ دارایی‌هایِ گیتیایی می‌باشد.
۳. شایستگیِ آرمِ گیتیایی برآمدِ کوشایی‌هایِ پارسایانه‌یِ مینوی است؛ <همانگونه که> * درخششِ کوشایی‌هایِ پارسایانه‌یِ مینوی برآمدِ تب‌وتابِ آرم‌هایِ گیتیایی می‌باشد.
۴. سامانِشِ پادشاهیِ گیتیایی استوار بر بُنلادهایِ (= fragān / ارکان) دینِ مینوانه است؛ <همانگونه که> * رواجِ دینِ مینوی، بیش از هر چیز، برآمدِ همراه شدنِ با <موهبت> * پادشاهیِ زمینی می‌باشد. (۶)
۵. برآزشِ نیکوَدَه‌ش‌هایِ گیتیایی استوار بر همراهتاییِ دانایی‌هایِ مینوانه است؛ <همانگونه که> * کارآیندیِ دانایی‌هایِ مینوانه بیش از همه استوار بر نیکوَدَه‌ش‌هایِ گیتیانه است.

<سستی و نزاری در همراستایی نیروهای مینوی از گیتیایی: >*

۱. از تبه‌خوییِ روانِ مینوی، گناهانِ نابخشودنیِ گیتیایی <سربرمی آورد؛ همانگونه که > *
از مرگِ <اهریمن خواهانه‌ی > * پیکرِ گیتیایی، تگ‌مانی [یا: جداشوندگی (؟)] روانِ مینوی <از
تنِ گیتیایی خواهد بود > *.

۲. به سببِ تهی شدنِ دارایی‌هایِ گیتیایی، دیر افتادنِ کرفه‌هایِ مینوی <سربرمی آورد؛
همانگونه که > * نزاریِ کرفه‌هایِ میثوانه، برآمدِ از آنِ خویش کردنِ دارایی‌هایِ ناشایستِ
گیتیایی است.

۳. به سببِ تباهیِ آزمون‌هایِ گیتیانه، کوشایی‌هایِ پارسایانه‌ی مینوی درهم می‌شکند؛
<همانگونه که به سببِ درهم‌شکستنِ کوشایی‌هایِ پارسایانه‌ی مینوی، > * آزمونِ گیتیایی
از دست می‌رود (= a-xwēših).

۴. به سببِ پایان‌گرفتنِ پادشاهیِ <دین‌گرای > * زمینی، دیرافتانِ (=فراپیشگیری از) رواجِ
دینِ مینوی <سربرمی آورد؛ همانگونه که > * از تباهندگیِ (؟) دینِ میثوانه، پادشاهیِ زمینی
فرو می‌گسلد (؟).

۵. از واپس‌رانده‌شدنِ نیکودهش‌هایِ گیتیایی، سودِ دانایی‌هایِ میثوانه از میان می‌رود؛
<همانگونه که > * از نابایستمند <دانستن > * داناییِ میثوانه، خوارشمردنِ نیکودهش‌هایِ
گیتیایی <بر سرِ زبان‌ها می‌افتد > *.

آموزه‌ی کتابِ سومِ دینِ کرد، کرده‌ی ۱۳۷م، درباره‌ی درهم‌آمیزی، همپیوندی و هم‌نیرویِ نیروگانِ مادی و مینوی، زمانِ فرساختش گیتی:

نیروگانِ جهانِ مادی:	gētīgān nērōg:
۱. نیکودَهشی / تَنَعُم	hu-dahišnīh
۲. پادشاهی	pādixšāyīh
۳. آزم	āzarm
۴. دارایی	xwāstag
۵. کالبدِ اینِ جهانی (=تنِ مادی)	gētīg tan

نیروگانِ جهانِ مینوی:	mēnōgīg nērōg:
۵. روان	ruwān
۴. کرفه	kirbag
۳. کوشایی‌هایِ پارسایانه	frārōn-tuxšāgīh
۲. دین	dēn
۱. دانایی (=عقلِ اول)	dānāgīh

آنگونه که نویسندهِ این روایت (=۱۳۷) گوشزد می‌کند، این راز را خدا-بیامرِز آذربادِ پسرِ زرتشت، که سرآمدِ پرهیزگاران و فرزندگانِ زمانه بود، از راهِ ژرف‌اندیشیِ رازبینانه، آنهم در سکوتی گوشه‌گیرانه فراچنگ آورده است و برایِ اعلیٰ حضرت، شاهنشاه، یزدگردِ پسرِ شاهپور فراگفته است.

نگاره‌ی آموزه‌ی کتاب سوم دین کرد، کرده‌ی ۱۳۷ ام، برابر دستنویس ت ۶۶:

این، همان نگاره‌ای است > که آذرباد خدایامرز با رازینی دریافتی است: <*

ud ên	ast	nigārag	
Gētīgīg			
Hu-dāšnīh			
pādixšāyīh			
āzarm			
Xwāstag			
Tan			
Gyān			
Ruwān			
Kirbag			
Frārōn-Tuxšāgīh			
Dēn			
Dānāgīh			
Mēnōgīg			

یادداشت‌ها

۱- آنچه ما از بند آغازین این روایت (= ۱۳۷) درمی‌یابیم این است که، آفرینشِ مادی، در بنیادِ خود، چیزی نیست جز همپیوندی و پیوستگیِ سازه‌ها (= bahrān)، سامان‌ش‌ها و کارآیندی‌های نیروها و قوای گیتیایی و مینوی.

با بهری‌گیری از دیگر آموزه‌های دینِ کرد، دانسته می‌گردد که بُنِ سازه‌هایِ گیتی و مینو، همچون همزمان، هم، پیش از آفرینشِ جهانِ مادی هستی دارند، و هم، سازندگانِ بنیادینِ جهانِ مادی‌اند؛ و نیز در فرساختِشِ جهانِ بازپسین کارگر اند.

خواننده‌ی فرزانه‌ی پژوه نیک می‌داند که، برابر آموزه‌هایِ دینِ کرد، جهانِ بازپسین نیز، در بنیادِ خود، چیزی جز نوشوندگیِ دوباره‌ی مینو و گیتی نیست؛ همچنانی که خودِ آفرینشِ مادی فراروندیِ جدا از جهانِ مینوی نیست؛ زیرا جهانِ مادی دنباله‌گیریِ همان جهانِ مینوی است و در واقع همان جهانِ مینوی است که دیدنی و بسودنی شده‌است.

در سرتاسرِ کتابِ سومِ دینِ کرد، ما به نکته‌ای برخوردیم که نشان دهد آموزگارانِ دینِ مزدایی، جهانِ مادی را پست و کوچک شمرده باشند.

حتی در یکی از آموزه‌هایِ پایانیِ دینِ کرد، سامانِ مادی و گیتیانه، از هم‌ستگان و جهانِ آخرت و فرشگرد و گرودمان و بهشت نیز برتر دانسته شده‌است.

در دستگاهِ اندیشگانیِ فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخِ اشراق، ماده، واپسین‌ترین پایگانِ هستی است و کثیف و غلیظ؛ و به آن نامِ غَسَق می‌دهد؛ در دینِ کرد، سخنواره‌ی «تاریکیه ئی بُن-تاریست / *tārīkīh ī bun-tārist* / تاریکیِ بنیادِ همه‌ی تاریکی‌ها» نه به ماده، که، به اهریمن بازبسته شده‌است. در این روایت، اگر ترجمه و خوانشِ ما پذیرفته گردد، نشانی از این مینویِ اندیشگانی (= برتر نهادنِ ماده) می‌یابیم که ابزارِ گیتیانه در کنارِ قوایِ مینوی، چونان دو جرثومه، در کنارِ هستی، مکنون و نهفته‌اند و جهانِ آخرت، نه با نَهستن و نیست شوندگی و نفیِ ماده، که با بازپیراییِ آن از ماده که برآمدِ زُدايش و طردِ اهریمن و دیوان و دروجان همراه است، دوباره آغاز می‌شود.

چنین گویش و تعبیری از جهان و مردمانِ جهان را در هیچ دین و آیینی نمی‌توان یافت.

۲- «فرزانه‌ای رازبین» را برابرِ «فُرَزَانْگُ ئی تُشْت-مَنِشْنُ / *frazānag ī tušt-mēnišn*» آورده‌ایم؛ آرش و معنایِ واژه‌به‌واژه‌ی آن «فرزانه‌یِ اندیشه‌ورزِ خاموش» است؛ یعنی کسی که

خاموشانه و ژرفانه اندرکار اندیشه‌ورزی است؛ معنایی بسیار نزدیک به نهادمان «خلسه» نزد پرورش‌یافتگان دبستان راز (= عرفا)، و، تعمق و ژرف‌اندیشی زاهدانه و ریاضت‌کشانه در خلوت. آشکار است که نویسنده می‌کوشد معنایی رازورانه و رازپژوهانه را برساند.

در دین کرد، کتاب‌های هفتم و نهم، دوباره با این سخنواره روبه‌رو می‌شویم؛ نمونه‌را:

DK VII, ch VIII, sen 39 = MD (664.22 - 665.1): guft-š ohrmazd

kū awēšān tušt-mēnišn mard waxšišnīh

Λ→ DK IX, ch LVII, sen 27 = MD (917.13): ud ēn-iz ku-š

daxšag ī pad ōš ō ōy ī tušt-mēnišn mard

Λ→ DK IX, ch XXXV, sen 17 = MD (851.14): guft-š ohrmazd

kū awēšān ī tušt-mēnišn mard

۳- پیچازه‌ی پایگان‌های هستی، از مینو تا گیتی، را در پایان همین روایت (۱۳۷)، برابر دستنویس نامیده به ت ۶۶ آورده‌ایم.

۴- این مینوی اندیشگانی (=ایده) یکسره افلاطونی است. در دستگاه اندیشگانی افلاطونی، برخورداری جهان محسوس از جهان مینوی، « $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\sigma$ / مشارکت / هم‌انبازی» نام دارد. افلاطون به گونه‌ای گسترده و دستگاه‌مند، در رساله‌ی «فایدون» به سخن درنظر پرداخته است.

در این روایت، آموزه‌ی افلاطونی « $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\sigma$ / مشارکت / هم‌انبازی» تا نهاد آدمی دنبال‌گیری می‌شود. از آنجا که مردمان جهان صغیر اند، پس، « $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\sigma$ / مشارکت / هم‌انبازی» درباره‌ی تن و جان مردمی‌زادگان نیز راست باشد.

پس از این، نویسنده‌ی روایت، در پنج بند، گام‌به‌گام، « $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\sigma$ / مشارکت / هم‌انبازی» بُن‌سازه‌های مینوانه و گیتیانه را برمی‌شمرد.

۵- بوی خوش تن و جان برآمده از ایزد بهمن است؛ گندناکی تن و جان دررسیده از دیو اکومن است. معنای پیشگفته در آموزه‌های دین کرد پی‌درپی نوشته می‌آید و گوشزد می‌شود.

شرح و ترجمه‌ی ما از این عبارت، در پیوند با چنین آموزه‌ای از دین کرد است.

۶- «همراه شدن با <موهبت> * پادشاهی زمینی» را سرتاسر برابر سخنواره‌ی پهلوی

«گتِیگ پادِیخْشائیه پِیوُسْت-ئویشیه / gētīg pādixšāyīh paywat-awišīh» آورده‌ایم.
 برابرِ آن دستگاهِ اندیشگانی، که نویسندگانِ دینِ کرد خواهانِ برشناساندنِ آنند، فروپاشیِ پی‌درپیِ
 دولت و جابه‌جاییِ سلسله‌ی شاهی، پاددَه‌شی (=نقمتی) اهریمنِ خواهانه است و، استواری،
 پیوستگی و دیرندیِ حکومت‌ها نیکودَه‌شی (=نعمتی) اهورایی می‌باشد.
 سخنواره‌ی در نظرِ نیز ناظرِ به همین معناست.



۱۳۸. درباره‌ی تخمه (=اصل) و گستره‌ی

<دو نیروی> * نکویی و بدی؛ و، درباره‌ی بُن

زمینی‌ای که همه‌ی کرفه‌ها و گناهان <از

رهگذارِ آن بُنِ زمینی، هر کدام جدا جدا> *

به آن (=خاستگاهِ مینوی و یثیری خود)

پیوند می‌خورد، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

تخمه‌ی هر نکویی، هر آن <گوهر>ی است که پیشین‌بنیاد و نکوتر از هر نکویی است؛
<یعنی:> * سَپندارِ مینوی نیکو کامه: اورمزدِ جهان‌آفرین.

گستره‌ی (=wimand / تعریف) نکویی، هر آن <نکویی>‌ای است که به خویشتنِ خویش،
برایِ همگان سودمند است: <یعنی برای> * تک‌تکِ کنش‌ورزی‌هایِ گیتیانه و، تک‌تکِ
<کنش‌های> * مینوی؛ <به گونه‌ای که> * زیانِ <احتمالی> آتش از زادونهادیِ برونی
(az bē xwad=) فرامی‌رسد.

پادِ تخمه‌ی هر بدی، هر آن <گوهر>ی است که پیشین‌بنیاد و بدتر از هر بدی است؛
<یعنی:> * زَدارِ مینوی بد کامه: اهریمنِ تباهنده (=خستنده).

گستره‌ی بدی، هر آن <بدی>‌ای است که به خویشتنِ خویش، برایِ همگان زیانبار است؛
<زیانبار برای> * تک‌تکِ <کنش‌ورزی‌های> * مینو و گیتی؛ <به گونه‌ای که هر آن> *
سودی که از او فرارسد، از زادونهادیِ برونی خواهد بود.

همه‌ی کرفه‌هایی که به آن (=خاستگاهِ مینوی خود) پیوند دارند، <این پیوند از رهگذارِ> * بُنِ
زمینی <_ آن نیرویِ مینوی، یعنی> * از رهگذارِ خِرد است؛ <به گونه‌ای که خِرد، هر
پیوند خورده با خِرد را> * تا بالاترین مرزِ توانِ پارسا می‌گرداند (=frārōnēd /
نیکو می‌گرداند)؛ و با آن <پارسایی> * همه‌ی کنش‌هایِ نیکو به کام <_ نیکوی
سَپندارِ مینو> * دست می‌یابند.

همه‌ی گناهانی که به آن (=خاستگاهِ مینوی بُنِ بدی) پیوند دارند، <این پیوند از رهگذارِ >* بُنِ زمینی >— آن نیروی مینوی، یعنی >* از رهگذارِ کامه‌پرستی است؛ <به گونه‌ای که کامه‌پرستی، هر آن پیوندخورده با خود را >* تا بالاترین مرزِ توانِ تبه‌کام می‌گرداند؛ و با آن <تبه‌کامی، >* همه‌ی کنش‌هایِ بُدْ به کام >— بدِ زدارمینو >* پیوند می‌یابند.

<آن دسته >* از کیشداران که <اعتقادِ ناراستِ زیر، یعنی: >*

«بدی نیز برخاسته از کام و فرمانِ ایزد است» <باوری بنیادین از >* کیشِ ایشان است،

<کارشان بدانجا می‌کشد که درباره‌ی ایزد، در جایگاهِ بُنِ بدی و نیکی، بگویند: >*

«ایزد، بدتر از همه‌ی بدی‌هاست و برایِ آفریدگانِ خود خواهانِ زیان است».

]] <دسته‌ای دیگر از کیشداران، که اعتقادِ ناراستِ زیر، یعنی: >*

«ایزد دارایِ اراده (=kām / خواست و کام) نیست»،^(۱) <باوری از >* کیشِ ایشان است،

<نمی‌دانند >* اگرِ اراده (=خواست و کام) نباشد، آنی را که به جایِ ایزد انگاشته‌اند تهی از دانش

> نیز نمایانده‌اند؛ پی‌آمدِ اعتقاداتِ این دسته از کیشداران — که ایزد را >* بی‌اراده انگاشته‌اند—

نسبت‌دادنِ پادفروزیِ ناهشیواری (=stardih / گيجی و بی‌خویشتنی) به ایزد است؛

کیشداران >— نامبرده، با این باورِ نادرست، ارجِ یزدانی را >* از او برمی‌گیرند]].^(۲)

_____ یادداشت‌ها _____

۱- برای ما دانسته نیست که کدام دسته از کیشداران ایزد را نادارِ اراده شناسانده‌اند. شاید نظرگاهِ نویسنده، که در این گفتار به آن می‌پردازد، تنسیقِ نادرستی از دیدگاه‌های «جبریون» است.

۲- بحثِ باهم‌آییِ «کام / اراده» و «دانش» و «نیرو» را نویسندگانِ دینِ کرد، بسانِ گسترده، در کرده‌ی ۱۴۷ به زیرآندرِ سخن برده‌اند. نویسنده‌ی روایتِ ۱۴۷ به این جُستارِ خداشناسانه (=کلامی / تئولوژیکال) می‌پردازد که از بنیاد، سه مؤلفه‌ی «دانش» و «کام» و «نیرو» جدایی‌ناپذیر اند (=غیر مفارق‌اند). و نتیجه می‌گیرد هر هستومند یا هستی‌داری، به هر اندازه‌ای که یکی از آن سه مؤلفه را دارا باشد، بی‌درنگ و به گونه‌ای نهادی و زادی، به همان اندازه دارایِ دیگرِ مؤلفه‌ها خواهد بود. نویسنده‌ی این روایت (۱۳۸) نیز در بندِ پایانیِ روایت به همین چَم‌گویی (=برهان) روی کرده‌است. او، البته برابرِ دریافت و خوانشِ ما، به دسته‌ای از کیشداران می‌تازد که ایزد را تهی از اراده نمایانده‌اند؛ و آنان را متهم می‌کند که با این فراگوییِ نادرست، ایزد را تهی از دانش نیز نمایانده‌اند. اما، نکته‌ای در بندِ پایانیِ این روایت برای ما شایانِ رویکرد است؛ و آن این است که فراروندِ سخن، در بندِ پایانیِ این روایت، که به نقدِ باورهایِ دسته‌ی دیگری از کیشداران، در زمینه‌ی «بی‌ارادگیِ خداوند» می‌پردازد، با درونه‌ی سرنامه و نوشتارِ روایتِ کنونی (۱۳۸) همخوانی و هماهنگی ندارد؛ بیش‌تر احتمال می‌دهیم بندِ پایانیِ این روایت (۱۳۸)، پاره‌نوشتاریِ کاسته و برجا مانده از روایتی دیگر و از دست‌رفته باشد.

بخشِ پایانی و به گمانِ ما بی‌ربطِ با روایتِ کنونی را درونِ دو قلاب نهاده‌ایم.



۱۳۹. در باره‌ی سرنمونِ برین (= naryōsang /

ایزدِ تخمه‌های) تخمه‌هایِ مردمان،

بـرابـرِ آمـوزه‌ی دینِ بهی. (۱)

تخمه‌یِ مردمان، در <زینه‌ی> * آمیختگی <جهان با آلودگیِ اهریمن،> * سه گونه است:
۱-فرازین ۲-میانین ۳-فرودین.

هر آن تخمه‌یِ فرازین از هر آن تخمه‌یِ میانین و فرودین، و، هر آن تخمه‌یِ میانین از هر آن تخمه‌یِ فرودین برتر است؛ و، هر آن تخمه‌یِ فرودین (=nidom) از هر آن تخمه‌یِ فرازین و میانین فروپایه‌تر است.

باورِ ژرفانه به به‌دینی یا بددینی، بیش از هر چیز برخاسته از سرنمونه <یِ جهانِ برین> * آنان (=تخمه‌هایِ سه‌گانه) می‌باشد.

به گونه‌ای که، در باورِ ژرفانه به دینِ بهی، فراگسترانه، تخمه‌هایِ فرودین، از نظرِ چونی (=کیفیت)، سوییِ چونیِ تخمه‌هایِ میانین بر فراز می‌روند؛ <و این یعنی: فرازگرفتن> * «زوئی‌شیگ» (=سرنمونه‌یِ فرودینِ تخمه‌ها) (۲) رو سوییِ «زندیگ» (=سرنمونه‌یِ میانینِ تخمه‌ها)؛ و، تخمه‌هایِ میانین، از نظرِ چونی (=کیفیت)، سوییِ چونیِ تخمه‌هایِ فرازین بر فراز می‌روند؛ <و این یعنی:> * فرازرویِ «زندیگ» [یا: غندیگ / سرنمونه‌یِ تخمه‌هایِ میانین] سوییِ «وی‌دَن‌گیگ» (=سرنمونه‌یِ برینِ تخمه‌هایِ فرازین / مینو-دیسه‌هایِ مینوی / مُثَلِ عَالَمِ مُمَثَل). (۳) و، تخمه‌هایِ فرازین، همانسته‌هایِ <زمینی> * ایزدان در زمانه‌اند؛ که، زادونهاد (=xwad) «وی‌دَن‌گیگ» اند [یا: خود، همان وی‌دَن‌گیگ <درزمین> * اند].

و، در باورِ ژرفانه به بددینی، به سانِ فراگیر، تخمه‌هایِ فرازین، از نظرِ چونی، سوییِ <چونیِ تخمه‌هایِ میانین فرود می‌گیرند> و این یعنی: فرودِ «وی‌دَن‌گیگ» (=سرنمونه‌یِ برینِ تخمه‌هایِ فرازین) سوییِ «غندیگ / زندیگ» (=سرنمونه‌یِ تخمه‌هایِ میانین)؛ و، تخمه‌هایِ میانین، از نظرِ چونی، سوییِ <چونیِ تخمه‌هایِ فرودین نشیب می‌گیرند (=abāzīhēnd / سقوط می‌کنند)؛ > و این یعنی: فرودگیریِ <«غندیگ / زندیگ» (=سرنمونه‌یِ تخمه‌هایِ میانین) سوییِ «زوئی‌شیگ» (=سرنمونه‌یِ تخمه‌هایِ فرودین).

تخمه‌های فرودین، همانسته‌های <زمینی> * دیوان و دروجان در زمانه‌اند؛ که، زادونهادِ «زوئی‌شیگ» (=سرنمونه‌ی تخمه‌های فرودین) اند [یا: خود، همان «زوئی‌شیگ» <درزمین> * اند]. (۴)

یادداشت‌ها

۱- «سرنمونه‌ی برین» را برابرِ واژه و نگارشی از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «نَریوسَنگ» / naryōsang خوانده‌ایم. گمان و بازشناختِ ما این است که نویسنده‌ی روایت (=۱۳۹) به بحثِ مینو-دیسه / مُثُلِ اَعْلایِ سه گونه‌ی فرازین و میانین و فرودینِ تخمه‌ی مردمان نظر دارد.

در بُن‌دَهِش، ایزد نریوسنگ، یازدهمین آفریده‌ی ایزدی پس از ایزدِ بهمن است.

az amahraspandān, pas az way ī dirand-xwadāy, nazdist wahman frāz-brēhēnīd; yāzdahom, naryōsang.

در جایی دیگر از بُن‌دَهِش، نریوسنگ و آذر و سروش و بهرام برای یاریِ سومین از مینویان، یعنی اردیبهشت، آفریده شده است:

u-š dād ō ayyārīh <ud> ham-kārīh, ādūr, srōš ud warahrām <ud> naryōsang pad ān čim

پس از این، نویسنده‌ی بُن‌دَهِش به یادکردِ خویشکاری‌های ایزدانِ پیش‌گفته می‌پردازد؛ ولی، نوشتارِ پهلویِ بُن‌دَهِش، در دستنویس‌های کنونی‌اش (ص ۳۵ از دستنویسِ ت د ۲)، درباره‌ی خویشکاریِ نریوسنگ خاموش است؛ گمانِ ما این است که عبارتِ بازسته به نریوسنگ، در بُن‌دَهِش، دچار افتادگی و آسیب‌دیدگی شده است.

در بخشی دیگر از بُن‌دَهِش، ایزدِ نریوسنگ، پاسبانِ دو بهره از تخمه‌ی کیومرث، در جایگاهِ نخستینِ مردمیان، است؛

ka gayōmart andar widirišnīh tōhm bē-dād; ān tōhm pad rōšnīh xwaršēd bē-pālūd-hēnd; u-š dō bahr naryōsang nigāh-dāšt; bahr-ē spandarmad padīrift.

yazd naryōsang payyāg yazdān, kū: bē hamāg paytām ōy frēstēd
Λ→

tōhmag kayān rāy gōwēd kū: ān bē-abzāyēd čiyōn gōwēd kū ōy
tōhmag ī kayān az paywand bayān xwānēd; naryōsang frāy-dādārīh ī
gēhēn, kū pad ayyārīh ōy ī ān kayān ud yalān frāy-dādārīh ī
rāyēnīdārīh ī ōy gēhān kard.

برابر گزارش بُن‌دهش، هر بار که تخمه‌ی «زرتشت» به زمین می‌افتد، ایزد نریوسنگ آن تخمه را
نگه‌بانی می‌کند؛ نک:

— har ĵār ān tōhmag ō zamīg šūd, naryōsang
yazd rōšnīh ud zōr ī ān tōhm padīrift ud pad nīgāh-dārišnīh ō anāhīd
yazd abēspārd.

در کتاب هفتم دین‌کرد، کرده‌ی یکم، بند ۲۹ نیز از رسالت «نریوسنگ» در جابه‌جایی تخمه‌های
نیکو سخن می‌رود؛ نک:

DK VII, ch 1, sen 29 = MD (596.19-20): ud mad andar ham
<zamānag> ō wīhēz ī frēdōn, ērēj <n>āf, raft abāg nar<yō>sang
yazd ō manūšcihr; u-š purr-rawišnīh būd ī ērējān tōhmag.

در وندیداد، فرگرد بیست و دوم، در بندهای هفتم و سیزدهم، اورمزد جهان‌آفرین از نریوسنگ
می‌خواهد که به سرای آریمن رود و پیام اورمزد را به وی برساند.

معنای پیشگفته، در گزارش پهلوی وندیداد، با فروزه‌ی «هَنجَمَنیگ» فراگفته می‌شود.

(u-š) (ō) naryōsang guft kē dādār ohrmazd kū: naryōsang!
hanĵamanīg! az ēdar (ō ānōh) andar mān ērmān (u-š) ēn (gōwišn)
gōwē.

برابر آموزه‌های دین‌کرد، مردم، به‌ترین آفریدگان اند؛ در میان مردمان، شاهان، نژاده‌ترین
مردمان اند؛ و تخمه‌ی شاهان نیک اورمزدپسند ریشه در نریوسنگ دارد.

اوشیدری، در دانشنامه‌ی مَزْدَیَسَنّا، بنا به معنی ستی نریوسنگ می‌نویسد:

نریوسنگ، آتشی است که در ناف یا به عبارت دیگر در پشت و سلب شهریار تمرکز دارد.

۲- در کتاب هفتم دین‌کرد، کرده‌ی دوم، بند سوم دوباره با این واژه و نگارش روبه‌رو می‌شویم؛ نک:

→DK VII, ch II, sen 3 = MD (601.11-12).

۳- «مینو-دیسه‌های مینوی / مُثَلِ عَالَمِ مُمَثَّلِ» را برابرگزینی‌ای سزاوار برای دانشواژه‌ی «وئِ دَن گِیگ» می‌دانیم.

— فرزندگانِ سده‌هایِ میانه، با این سخنواره (=مینو-دیسه‌هایِ مینوی) زیرِ نامِ «مُثَلِ عَالَمِ مُمَثَّلِ» آشنایی دارند.

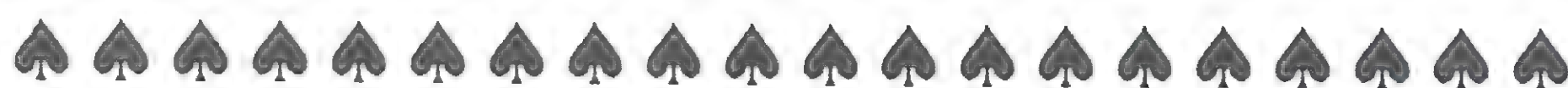
«مُثَلِ عَالَمِ مُمَثَّلِ / الگویِ خودِ ایده‌ها» را نخستین بار، ارسطو، آنهم با نیشخند، هنگام خُرده‌گیری بر دستگاهِ اندیشگانیِ مینوگِرَوانه‌ی (=idealistic) افلاطون به کار برده است؛ ولی، سپس ترها، خدا-شیدایانِ سده‌هایِ میانه، این سخنواره و بحثِ آن را بسی جدّی نگریستند و بر بنیادِ آن، بحث‌هایِ درازآهنگی بر پا کردند. نقدِ نیشخندآلودِ ارسطو از این بحث (=مُثَلِ عَالَمِ مُمَثَّلِ / الگویِ خودِ ایده‌ها)، در فرزندانِ نامهِیِ گران‌ارجِ وی، «مَتاگیتیک / متافیزیک» بازتاب یافته است: «الگوها باید نه تنها الگوهایِ اشیاءِ محسوس، بلکه الگویِ خودِ ایده‌ها نیز باشند؛ یعنی به عنوانِ جنسی برایِ انواعِ جنس، و در این صورت، شیءِ واحدِ هم‌الگو خواهد بود و هم‌تصویرِ آن‌الگو».

(ارسطو، متافیزیک، کتابِ سیزدهم / مَو، فصلِ پنجم، ص ۵۱۵).

۴- نویسنده‌ی این روایت، سرنمونه‌هایِ جهانِ برینِ تخمه‌هایِ مردمان را با سه دانشواژه‌ی زیر نشان داده است.

سرنمونه‌هایِ تخمه‌یِ مردمان در جهانِ برین:

1. waydangīg (=pahlom);
2. γandīg (=mayānag);
3. zōišīg (=nidom).



۱۴۰. در باره‌ی <گونه‌های> * یگانه‌شدن و

جدایی‌گرفتن، برابر آموزه‌ی دین بهی.

یگانه‌شدن (= hamīh / یگانستی) و جدایی‌گرفتن (= judāgīh / جدایستی)، گونه‌های بسیار دارد:

۱. یک <گونه‌ی آن> * در میان مردمان است؛ <برای نمونه،> * یگانه‌شدن با ایرانیان به انگیزه‌ی خیم <وخوی> * ایرانی‌شان و، جدایی‌گرفتن از آئیران به انگیزه‌ی خیم <وخوی> * آئیرانی‌شان است.

۲. یک <گونه‌ی دیگر،> * در میان ایرانیان است؛ <برای نمونه،> * یگانه‌شدن با به‌دینان به انگیزه‌ی داد <وآیین> * به‌دینانه‌شان و، جدایی‌گرفتن از بددینان به انگیزه‌ی داد <وآیین> * بددینانه‌شان است.

۳. یک <گونه‌ی دیگر،> * در میان به‌دینان است؛ <برای نمونه،> * یگانه‌شدن با نیکان‌شان به انگیزه‌ی ده‌شانه دادن و یزش کردن‌شان و، جدایی‌گرفتن از بدان‌شان (= بدان به‌دینان) به انگیزه‌ی بی‌گانگی‌شان با ده‌شانه و یزش است.

۴. یک <گونه‌ی دیگر،> * که سرآمد این هر سه (= یگانگی و جدایی‌گرفتن پیش‌گفته) است؛ <برای نمونه،> * یگانه‌شدن با یزدان به انگیزه‌ی همان یزش و ده‌ش است و، جدایی‌گرفتن از دیوان به انگیزه‌ی بی‌گانگی‌شان با یزش و ده‌ش است.^(۱)

یادداشت‌ها

- ۱- درون‌مایه‌ی این روایت (= ۱۴۰) روشن است:
 در میانِ مردمان می‌باید با ایرانیان یگانگی جست؛
 در میانِ ایرانیان با به‌دینان یگانگی گرفت؛
 در میانِ به‌دینان با به‌ترین‌شان، یعنی با آنانی که در کارِ یَزش و دَهِش‌اند؛
 و این یعنی: نزدیکی با یزدان و جدایی از دیوان.
 جای آن است چند پرسش را در میانه نهیم:
 زمانِ نگارش و تدوین این روایت آیا زمانِ سروری و حاکمیتِ به‌دینی بوده است؟
 یعنی آیا دینِ مزدایی دینِ پیشینه‌ی مردمِ ایران بوده است؟ یا،
 آیا به‌دینی در کارِ نشیب گرفتن به اقلیتی دینی بوده است؟
 زمانِ تدوین این روایت، آیا به‌دینی تنها یکی از جریان‌های باوربنیاد میانِ ایرانیان بوده است؟
 به دیگر سخن، بزرگانِ دین، در رودرویی با چه جریانی نیازمندِ چنین مرزبندی‌هایی شده‌اند؟
 آیا بزرگانِ دین، در رودرویی با مسیحیتِ روزبه‌روز گسترنده، نیازمندِ چنین مرزبندی‌هایی
 بوده‌اند؟
 آیا با منافقینِ زمانِ خود، یعنی مانی‌گرایان روبه‌رو بوده‌اند؟
 یا تازشِ اهریمن‌خواهانه‌ی دیگری در نظر است؟
 تازشِ اهریمن‌خواهانه‌ای از آن گونه، که نویسندگانِ نامه‌های پهلوی هیچگاه سراسرستانه نامی از
 آن نمی‌برند.



۱۴۱. در باره‌ی دو هنرِ <اخلاقی> * والا که

زیر- <مجموعه‌ی> * خرد آند، و دو آهوی

<اخلاقی> * پست که زیر- <مجموعه‌ی> *

کامه پرستی آند، برابر آموزه‌ی دین بهی.

برابر آموزانش دین، دو هنرِ <اخلاقی> * والا ی زیر- <مجموعه‌ی> * خرد، رادمردی
(=بخشندگی) و آشتی خواهی است؛ زادونهاد (= xwadih / جوهر) هر یک از این دو با دیگری
است که درست گردانیده می شود:

<زادونهاد> * رادمردی (=بخشندگی) از رهگذارِ آشتی خواهی با مردِ پارسا، <که آنچه را
بایسته است به دوستی و> * به سزاواری به او می دهد، درست گردانیده می شود؛ و
<زادونهاد> * آشتی خواهی، از راهِ بخششِ دوستانه بر (=در حق) نیکان است که
درست گردانیده می شود؛ <بخشاینده‌ی دوستانه> * که هم‌ارزِ آشتی خواهی است.

دو آهوی <اخلاقی> * پستِ زیر- <مجموعه‌ی> * کامه پرستی، زُفتی (= penih / خست)
و ناآشتی است؛ و اینکه زادونهاد (=جوهر) هر یک از این دو (=زُفتی و ناآشتی) نیز با دیگری است
که به پستی کشانده می شود(؟):

<زادونهاد> * زُفتی در ناآشتی (=دشمنی) با مردِ پارسا، آنهم از سرِ توانایی آن چه را که <آن
مردِ پارسا> * از او درخواست می کند (= zayēd / تقاضا می کند) به او ندهند، <به زُفتی
بیش‌تری کشانده می شود؛> * (۱) و، <زادونهاد> * ناآشتی، از راهِ زُفتی در حقِ کسی که از نظرِ
آشتی خواهی و دِهشانه دادن، نیک ارزانی آشتی خواهی است، <به کینه کشی و ناآشتیِ بیش‌تری
کشیده می شود> (؟). (۲)

یادداشت‌ها

۱- یعنی: ناآشتی و کینه کشی به زُفتی دامن می زند.

۲- یعنی: زُفتی و ناآشتی بر یکدیگر کارنشان و کارآیندی دوسویه دارند؛ و افزایشِ یکی به
گسترشِ دیگری دامن می زند.



پیشکش به استادم: دکتر میرجلال الدین کزازی.

<بحث تأصلِ ظلمت: >*

۱۴۲. دربارہی <ہستیِ راستینِ گوہرِ >*

روشنایی و، <ہستیِ راستینِ گوہرِ >*

تاریکی، برابرِ آموزہی دینِ بھی.

روشنایی و تاریکی <گوہرین >* — کہ با ہستیشِ گرمی و سردی، <با ہستیشِ >*
نموری و خشکی، و، دیگر <ہستندہ‌ہای >* جداگوہری کہ از اینان <سرچشمہ می‌گیرند >*
ہمراہ‌اند — چونہای (=کیفیاتِ) زیرینِ بنیادِ ویژستہ‌ای ہستند کہ: <بنیادِ >* ہستندگیِ مادیِ
<ہر آن مادہی >* روشن و تاریک و گرم و سرد و نمور و خشک اند: <آن دو، بُنِ بُنانِ >*
ہستیشِ مادیِ روشن‌ترینِ روشنان، <بُنِ بُنانِ >* ہستیشِ مادیِ تاریک‌ترینِ تاریکان، گرم‌ترینِ
گرم‌ترینان، نمورترینِ نموران، سردترینِ سردہا و، خشک‌ترینِ خشک‌ہایند.
<از این روی، >* نمی‌شاید دو <گوہرِ >* سرشتینِ باہمانہی ہمستیزندہ، از یک ہستندہ
ہستی گرفتہ باشد (=budan).

ولی، شدنی است کہ بسیاری <ہستندہ‌ہای >* جداسان <از نظرِ >* «گونہ» — کہ
<ضمناً >* ہمستیزندہ نیز نمی‌باشند — از یک ہستندہ ہستی برگرفتہ باشند. (۱)
چونان: <ہستندہ‌ہای جداسانِ >* گرمی و روشنایی و نموری، کہ از ہستیشِ <بنیادینِ >*
«روشن» <ہستی گرفتہ‌اند؛ ولی ہمستیزندہ نمی‌باشند. (۲)

و، چونان ہستیِ پذیرِ >* ہر آن خوشبویی و پاکی و زیبایی و دیگرِ تخمہ‌ہا و نژادہای نیک

(hu-naftagīh / ناف‌های نیک).

<و همچون، هستی‌پذیری گوهر> * تاریکی و سردی و خشکی <برآمده از بُن> *
هستندگی تاریکی و، همه‌ی دیگر گندیدگی‌ها و ریمنی‌ها و بزّه‌آیینی‌ها و دیگر پا‌دُتخمه‌ها و
پا‌دُژاده‌های بد (= پا‌دُسازه / ناف‌های بد و اهریمنی).

<در زمانه‌ی آمیختگی هستی با آلودگی اهریمن،> * همستیزنده دو <گونه> * است:
۱. یکی، همستیزنده‌های سرشتین (= čihrīg / طبعی / جوهری)، ۲. دیگری، همستیزنده‌هایی که
از بیرون فرامی‌رسند (= abar-rasišnīg / عَرَضی).

چنانکه در بسیاری از نیروگانِ جدائِن — که همستیزنده نیز نمی‌باشند؛ <چونان> * کارزارها،
پیوستگی‌ها و گسستگی‌های میانِ مردمان و دیگر هستنده‌های مادی گیتیانه — در زمانه‌ی
آمیختگی <با تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن> * در یک کالبدِ مادی (= pad ēk stī) دیده می‌شود.

همچنانی که آشکار است، پابرجایی کم‌ترین درنگ <— زمانی هستندگان از> * یک «گونه»
(= ēk ēwēnag / هستندگان از یک نوع)، بازبسته‌ی محصور شدنِ باهمانه‌ی (۳) <آن
هستندگانِ همگونه> * در ساختاری یگتَنانه (= مُنفرد) است. (۴)

همان گونه که، <از زبان> * خدایامرز آذرفَرَن بُغِ پسرِ فرّخزاد، (۵) که پیشوای به‌دینان بود و از
کهن‌آموزگاران، در دین کرد — برگرفته از «کرده‌ی آموزانش / بابِ تعلیم / dar ī hammōg»،
نوشته‌شده در <کتابِ پُرآوازه‌ی> * «آیینِ نامه / ēwēn nāmag» — بازنویسی شده‌است، و
<ما> * در این کارنامه (= کتابِ سومِ دین کرد) آورد <— یم(?)> * و پیوست کرد <— یم> *؛ که
<پاسخی> * است به <دسته‌ای از> * کیشداران در بحث (= saxwan) <هستی داشتن یا
نداشتنِ گوهر> * تاریکی؛ که <این دسته از کیشداران مدعی‌اند: «تاریکی،> * یعنی (= ast)
نیستیِ روشنایی».

<اکنون، پاسخِ آذرفَرَن بُغِ به کیشدارانِ نامبرده: > *

آن <گوهر> * تاریکی <که در باره‌ی آن بحث می‌شود، برابر با> * نیستیِ روشنایی
نیست؛ بلکه: آنجا که روشنایی‌ای فروزنده است، <گوهر> * تاریکی به‌پس‌رانده شده‌است؛ به
همان گونه: آنجا که تاریکی <فراآمده و> * آزار می‌رساند(?)، روشنایی یافت نمی‌شود. (۶)

این امر (=čiš)، نمی تواند سربه سر، <به معنی> * نیستی هر دو باشد؛ بلکه <تنها به معنی هستی داشتن> * هستی هر دو <گوهر روشنایی و تاریکی> * است؛ <و این نکته در آموزه های دین> * پیداست [یا: <این سخن، از مشاهدات بیرونی نیز> * پیداست].

به همان گونه، از میان رای و روش های (=rāyēnišn / انتظام / قانون) <حاکم بر> * نیروهای همستیزنده این است که، دو <گوهر همستیزنده جداسان روشنایی و تاریکی> * در یک جای (=pad ēk gyāg / وحدت مکان)^(۷) یافت نشوند (=جای نگیرند)؛ بلکه <دادوآیین گیتی این است که> * همیشه، یکی با <نیروی> * دیگری به پس رانده شود؛ و دیگری نیز با <نیروی آن یکی> * دوررانده شود. <و نیز، از دادوآیین های دو همستیزنده در گیتی یکی این است که: یک همستیزنده> * نمی تواند از <سامان کنونی خود> * برون شود (=wišāyišnīg / بندبند شود) و در <سامان همستیزنده> * دیگری <دوباره> * سرهم شود (=bandišnīg؟)؛ برای نمونه، <شدنی نیست> * که <ماده ی> * گرمی به <ماده ی> * سردی <ترادیسیده شود؛ و، ماده ی> * نموری به <ماده ی> * خشکی <بدل شود. این معنا همان آموزه ی ما مزداییان در این باره است> *.

اگر بناست (=ēd rāy ka) بگوییم: «یکی <از همستیزنده ها> * با <نیروی> * دیگری به پس رانده و، دیگری، <با نیروی آن یکی> * دوررانده می شود»، نمی سزد که بگوییم: (=nē.....sazēd) «سردی <یعنی> * نیستی گرمی؛ <زیرا بسا بگوییم که> * گرمی <یعنی> * نبود سردی؛ و، نموری <یعنی> * نبود خشکی؛ خشکی <یعنی> * نبود نموری؛ زیرا در این سامان، پس از این، هیچ یک از اینان <دیگر نباید در گیتی> * یافت شوند و هیچ گونه کارنشانی (=kār / اثر) از آنان پیدا نخواهد شد.^(۸)

از آنجا که چیزهای (=xīrān / اعیان / برابر-ایستاهای) جهان، همگی، «درگیر ستیزش های دوررانده» اند،^(۹) پس، <به پیروی از ادعای ناراست این دسته از کیشداران> * درباره ی همه <ی برابر-ایستاهای جهان> * می سزد که بگوییم: «<بنیاد هستی راستین چیزها> * نیستی است».

این را نیز <در نظر آوریم> * که: هر آنچه را که نیست (=یعنی بنیانش بر نیستی است)، نمی تواند آغازی (=fradōm؟ / بنیادی؟) برای یافت شدن (=windihīdan) و چارچوب بندی (=wimandihīdan / تعین) باشد.^(۱۰)

<گوهرِ> * روشنایی و تاریکی، هر دو، هم یافت‌شدنی اند (=قابلِ تَحْيُز) و هم کرانمند شوندند (=قابلِ تَعْيُن).

<افزونِ بر بحثِ بالا،> * درباره‌ی <ماده‌ی> * تاریکی <باید بیافزایم:> * هرگاه از <زورِ> * روشنایی پس‌زده‌نشود، یافت خواهد شد؛ به همین گونه، هرگاه <ماده‌ی> * سردی نیز از <زورِ> * گرمی واپس‌رانده‌نشود، <آن نیز یافت خواهد شد؛ دادوآیینِ> * دیگر <بُن‌ماده‌های> * همستیزنده <ی‌گیتیایی نیز چنین است> *. (۱۱)

شناسه‌ی روشنایی <این است:> * گشاینده‌ی <قوه‌ی> * بینایی؛ و، شناسه‌ی تاریکی <این است:> * بستنده‌ی <قوه‌ی> * بینایی.

به همین گونه، سخن گفتنِ از کارنشانِ هر آنی که هستی ندارد بیهوده‌گویی است؛ همان گونه که، نمی‌شاید در باره‌ی «کرانمندشدگی» (=تَعْيُن) آن چیزی که هستی ندارد سخن بگوییم.

و اگر <گوهرِ> * تاریکی هستی ندارد، این نیز خواهد بود که <بودوباشِ سویه‌ی> * چپ‌ایشان در سنجشِ با <سویه‌ی> * راست‌شان همان اندازه بی‌معنی است که <مدعی می‌شوند:> * «تاریکی یعنی نیستیِ روشنایی». زیرا، این ادعا (=ewāz / آواز) را دارند که بخواهند بر چیزی که هستی ندارد نامی نهند. و نمی‌سزد برای چیزی که هستی ندارد نامی نهاد. دینِ مزدایی، <در این باره، ما را اینگونه> آگاهی می‌دهد:

«روشنایی و تاریکی، هر دو، دو هستی یافت‌شدنی و چارچوب‌پذیراند؛ و هم <از یکدیگر، از نظرِ آفرینشی> * جدائنی دارند».

یادداشت‌ها

۱- آشکار است که نویسندهِ این روایت، از باهم‌آیی و اجتماعِ سرشت‌های (=طبايع) گوناگون، که در ضمن، از یک گوهر سرچشمه گرفته‌اند، سخن می‌گوید.

سرواژه‌های بحث، سربه‌سر ارسطویی است؛ هرچند در چارچوبِ دستگاهِ اندیشگانیِ مزدایی بکارگرفته شده‌اند.

۲- نگریننده‌ی نویسنده بدین گونه است: از ویژگی‌های تمشیّتِ ضدین این است که همیشه یکی از ضدین، از سویِ دیگری پس‌زده و دوررانده می‌شود؛ ولی این دادوآیین در باره‌ی گونه‌های جداسان برآمده از یک گوهر — مانند گرمی و روشنایی و نموری — راست نیست.

۳- «محصور شدنِ باهمانه» را برابرِ سخنواره‌ی «هَم-پَرَوَندیَه / ham parwandīh» آورده‌ایم. نظرگاهِ نویسندهِ بازنویسیِ این ایده‌ی ارسطویی است که اگر تنی منفرد، یکه و یکتانه موجود نباشد، هیچ نوعِ منطقی‌ای نمی‌تواند صورتِ هستی‌پذیرد. پس، پایش و پرورشِ یک نوع، بازبسته‌ی هستی‌پذیریِ آن نوع در فردِ واقعی است. نویسنده‌ی روایت، هستی‌پذیری و پیدایشِ فردِ واقعی را با سخنواره‌ی پهلوی «کَرَدَگِ ئِک تَن» بازگویی می‌کند.

۴- این بند، ترجمه‌ی گمانشی عبارتِ زیر از بسترِ سخنِ پهلوی است:

čiyōn paydāg čē ēk ēwēnag ‘huzārag drangīg pattudan’ ī-šān
andar ‘kardag ēk [V: *ēw] tan’ ham parwandīh.

ترجمه‌ی این بند از سرِ گمان انجام گرفته است، و جز آنچه که ترجمه کرده‌ایم، معنای درست‌نمای دیگری به نظر ما نیامد؛ ولی وجودِ دو فرزان‌واژه‌ی پهلوی «ئُونِگ / ēwēnag» و «تَن / tan» نشان می‌دهد که با بحثِ ارسطویی «طبقاتِ انواع و افراد» روبه‌رو هستیم.

گزارندگانِ دینِ کرد، در سرتاسرِ گزارشِ خود، معنایِ ارسطویی «نوع» را با فرزان‌واژه‌ی پهلوی «ئُونِگ / ēwēnag»، و، معنایِ ارسطویی «فردِ حقیقی» که از طبقه‌ی نوعیه سربرمی‌آورد و نوعِ منطقی از آن برآهنجیده و مُنتَزَع می‌شود، را با فرزان‌واژه‌ی پهلوی «تَن / tan» باز می‌نمایند.

۵- آذَرَفَرَنْبَغ، پسرِ فرّخزاد، همزمانِ مأمونِ عباسی، موبدِ موبدانِ فارس بوده است؛ آنگونه که زنده‌یاد دکتر احمدِ تفضلی نوشته‌اند: «کتابِ چهارمِ دینِ کرد، منتخبی از «آیین‌نامه»ی آذَرَفَرَنْبَغ پسرِ فرّخزاد است. نگاه کنید به: «تفضلی، ت.ا.ا. ص ۲۴۸».

در همین بند، نویسنده‌ی روایت، به صیغگانِ سوم‌باشنده (=شخصِ ثالث)، این نکته را به میان می‌آورد که: هر آنچه پس از این تا پایانِ این کرده (=۱۴۲) می‌آید، برگرفته از کتابِ نامدارِ «آیین‌نامه» است که به خامه‌ی آذَرَفَرَنْبَغ پسرِ فرّخزاد نوشته شده است.

جایِ آن است پرسشی را در میانه نهیم: خبر دهنده کی ست؟

آیا آذَرَبَادِ پسرِ امید است که در کرده‌ی پایانیِ کتابِ سوم، کرده‌ی ۴۲۰، خود را به نام، برمی‌شناساند؟ یا، آذَرَبَادِ پسرِ مارسپند است؟ در جایگاهِ واپسینِ تدوین‌کننده‌ی دینِ کرد.

۶- پاسخِ نویسنده‌ی پاسخ دهنده، یعنی آذَرَفَرَنْبَغ، روشن است:

نه می‌توان تاریکی را نیستیِ روشنایی برشناساند و تعریف کرد، و نه، روشنایی را نیستیِ تاریکی.

فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخ اشراق، آموزگارِ فرزانشِ فرهنگ‌پسندی (=حکمةُ الاشراق)، با آنکه از پیش‌زمینه‌های اندیشگانی یکسانی با نویسندگانِ دین‌کرد می‌آغازد، به باوریِ دیگرسان می‌رسد که پی‌آمدِ آموزانش‌های محی‌الدینِ عربی و دیگران است.

فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، بویژه در فرزانه‌ی گران‌ارزِ خود، فرزانشِ فرهنگ‌پسندی (=حکمةُ الاشراق)، بر این نکته خامه می‌فشرد که: «تاریکی، یعنی نیستیِ روشنایی».

نگاه کنید به سخنِ حضرت‌شان:

«وَلَيْسَ شِدَّةُ النُّورِ وَضَعْفُهُ لِمُخَالَطَةِ أَجْزَاءِ الظُّلْمَةِ — إِذَا الظُّلْمَةُ عَدَمِيَّةٌ — وَلَا أَجْزَاءُ مَظْلَمَةٍ —

حکمةُ الاشراق، تصحیح و مقدمه‌ی هانری گربن، ص ۷۶ / 11-12.

پس از این، فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، البته با درازگویی، می‌کوشد درستیِ گزاره‌ی خود را استوار کند.

روی‌هم‌رفته، شهاب‌الدین سهروردی، در حکمةُ الاشراقِ خود، سخت از این باور که «تاریکی، نیستیِ روشنایی است» می‌پدافندد؛ و در این زمینه، نگرگاهیِ باژگونه‌ی نویسندگانِ دین‌کرد برمی‌گیرد. این روایت (=کرده‌ی ۱۴۲) نشان می‌دهد که نویسنده‌ی این نامه، به پیروی از آذرفرنبغِ پسرِ فرخزاد، مخالفِ این گزاره است که: «تاریکی را نیستیِ روشنایی» تعریف کنیم؛ بلکه نویسندگانِ نامه‌ی دین‌کرد، برای هستیِ تاریکی، هستندگیِ ای واقعی و راستین را در نظر دارند؛ در جایی که پیرِ فرهنگ‌شناس، شیخ اشراق، برای تاریکی، هستندگیِ واقعی و راستین را نمی‌پذیرد.

صدرنشینِ فرزندگان، صدرایِ شیرازی نیز با نظرِ پیرِ فرهنگ‌شناس هم‌رای و هم‌نظر است.

می‌دانیم صدرایِ شیرازی، پیگیرانه، تَک‌بُن‌باور (=وحدتِ وجودی) است.

ما در اینجا بی‌آنکه بخواهیم هواداری از تَک‌بُن‌باوریِ صدرنشینِ فرزندگان یا، دو-بُن‌باوریِ نویسندگانِ دین‌کرد کرده باشیم، خواننده‌ی فرزانه‌پژوه را به کشفیِ راهنمایی می‌کنیم که تنها می‌توانسته است با هوش و توشِ کسی چون صدرایِ شیرازی یافته گردد؛ و آن، پیوندِ ژرفِ تَک‌گوهرِ باوری، یکی، در زمینه‌ی نبود، نابُمنندی و عدمیتِ ظلمت، در رودروییِ با راستینگی و بُنمنندیِ ظلمت (=تأصلِ ظلمت) است، دیگری، کشفِ ژرفِ صدرایِ شیرازی در پیوندِ ژرف و ناگزیرانه‌ی تَک‌بُن‌باوری (=وحدتِ وجود) با گوهرینگی، بُنمنندی، اصالت و پیشینگیِ هستی بر چیستی (=تقدمِ وجود بر ماهیت) است.

صدرایِ شیرازی، باژگونه‌ی پیرِ فرهنگ‌شناس، بی‌آنکه از زیربناهایِ اندیشگانیِ هواخواهانِ

حکمتِ خسروانی دارای آگاهیِ سرراستانه‌ای باشد، بر دو نکته‌ی پیش‌گفته انگشتِ سخن می‌نهد و با هوشِ خدادادِ خود درمی‌یابد که هم، اصالتِ ماهیت (=بُمنندی چِستی) و هم تأصلِ ظلمت به دو-بُن‌باوری (=ثنویت) می‌انجامد.

شگفت این‌که نویسندگانِ دینِ کرد، در جایگاهِ تنها نویسندگانی که سرُسخنانِ حکمتِ خسروانی را برای ما به‌یادگار گذارده‌اند، از آنجا که سخت از دو-بُن‌باوری (=ثنویت) می‌پدافندند، هم به «بُمنندی چِستی / اصالتِ ماهیت» معتقداند و هم به تأصلِ ظلمت / بُمنندی تاریکی. بحثِ اصالتِ ماهیت را به‌روشنی در کرده‌ی ۱۰۹ اُم (=دفترِ یگم این گزارش) به‌زیر بحث و سخن برده‌اند؛ و، بحثِ اصالت و تأصلِ ظلمت را در همین روایت (=کرده‌ی ۱۴۲) برجسته و روشن فراگفته‌اند.

برای پیگیریِ بحث، و پژوهشِ گران‌پایگیِ آن نزدِ ملاصدرا، نگاه کنید به فرزانه‌ی پُرآوازه‌ی او، زیرِ نام «دیدنی‌هایِ خداگونه <ی چشمِ جان> * در گذرانِ پژوهشِ گوهرِ مینویِ هستی / شواهدُ الربوبیة فی المناهج السلوکیة».

ملاصدرا، در فرزانه‌ی پیش‌گفته، دیدگاهِ یگم، فرهیزش (=اشراق) یازدهم، آنانی را که نام «ثنویون» دارند چنین می‌آگاهاند:

«وللثنویین، الویل بما یصفون!».

پس از بحثی که خود به آن نام «ازالَةُ وهم» می‌نهد، در یک آگاهیِ هشداردهنده / اعلامِ تنبیهی، پذیرشِ جاعلیت، راستینگی و حقیقتِ ماهیت را پایان‌پذیر به تأصلِ ماهیت (=چِستی گوهری) و اعتقادِ به جهانِ دو-بُنی (=دو-بُن‌باوری / ثنویت) تلقی می‌کند؛ که درک و دریافتی بسیار درست و هوشمندانه است.

برای پیگیریِ این بحث «شواهدُ الربوبیة» در زبانِ فارسی، نگاه کنید به ترجمه‌ی جوادِ مصلح از فرزانه‌ی پیش‌گفته، ص ۸۰ - ۸۵.

۷- روندِ سخن، پس از این به گونه‌ای ست که نشان می‌دهد نویسنده‌ی روایت، به بحثِ «پیش‌بایست‌هایِ امکانِ تناقض» (=جهتِ واحد، زمانِ واحد، مکانِ واحد و) نظر دارد.

۸- چَم‌آورد (=دلیل / منطق) نویسنده این است که: «اگر بنا ست امورِ متضاد را بدین شیوه تعریف کنیم: برای نمونه سردی را نبودِ گرمی تلقی کنیم، در چنین سامانی، گرمی هم نیستیِ سردی خواهد بود، پس، با این نوع از چَم‌ورزیِ سلبی و نیست‌نمایانه، همه‌ی گوهرهایِ مادی را به سلب

تعریف کرده‌ایم. پس آنگاه استوار کرد (=اثبات) آنها نشدنی است.

۹- عبارتی را که نویسنده بکار می‌برد این است: «هَمْبَدِیگْ سُپُوزِشْنِیگْ اَنْدَر»؛ که معنی واژه‌به‌واژه‌ی آن این است: «دو متضادِ تودرتو که یکدیگر را می‌رانند».

خواننده‌ی فرزانه‌پژوه می‌تواند در اینجا نیز سویه‌ی اندیشه‌ی دیالکتیکالِ نویسندگان را بازبیند. ۱۰- در دستگاهِ اندیشگانیِ ارسطویی، ماده هر آن چیزی است که بساطت می‌پذیرد و با چیزی دیگر کرانمند (=محدود) می‌شود و جایگاهِ اضداد است.

نویسنده‌ی این روایت، در تعریفِ چیزهای گیتیایی، دو فرایافت (=مفهوم) بکار می‌برد که برابرِ خوانشِ ما، اینانند: وِیْمَنْدِیْهَیْدَن (=windīhīdan / یافت‌شدگی / آشکارگی / هستی یافتن)، و، وِیْمَنْدِیْهَیْدَن (=wimandīhīdan / کرانمندی / محدودیت / حدپذیری / تعین).

آشکار است که نویسنده‌ی این روایت، در برش‌ناساندن و تعریفِ امورِ گیتی همین معنایِ ارسطوییِ بحث را در نظر دارد.

واژه‌ی وِیْمَنْدُ / wimand در زبانِ پهلوی، چند معنا دارد: «چارچوب»، «سامان»، «تعریف»، «حد»، «مرز»، «گستره»، «شناسه» و دیگرها. بُن‌کنشِ ساختگی (=مصدرِ جعلی) وِیْمَنْدِیْهَیْدَن / wimandīhīdan نیز ناظر به یکی از همین معناهاست.

۱۱- یعنی: «تاریکی، نبودِ روشنایی نیست؛ بلکه هرگاه با زورِ روشنایی پس‌رانده‌نشود، ماده‌ی تاریکی فرصتِ بروز و ظهور می‌یابد».



<افزوده‌ی مترجم: >*

در سه برگ‌نوشتِ پس از این، خواننده را با سه دیسه‌نما روبه‌رو می‌کنیم که نمایانگر سه گانیِ باورشناختیِ نویسندگانِ دین‌کرد، شیخِ اشراق و صدرایِ شیرازی است؛ آنگونه که ما (=گزارشگرِ کنونی) پژوهیده‌ایم.

خواننده‌ی فرزانه‌پژوه درخواهدیافت که، سه‌گانه‌ی باورشناختیِ نویسندگانِ دین‌کرد، در هر سه گوشه‌ی آن، با سه‌گانه‌ی باورشناختیِ صدرایِ شیرازی دیگرسان و وارونه است:

۱- نویسندگانِ دین‌کرد، دوئُن‌باور (=ثنوی) اند؛ صدرایِ شیرازی تک‌ئُن‌باور (=وحدانی).

۲- نویسندگانِ دین‌کرد، هواخواهِ بُنمندیِ چیستی / اصالتِ مهیت اند؛ صدرایِ شیرازی سخت‌وُستوار پایبندِ بُنمندیِ هستی / اصالتِ وجود است.

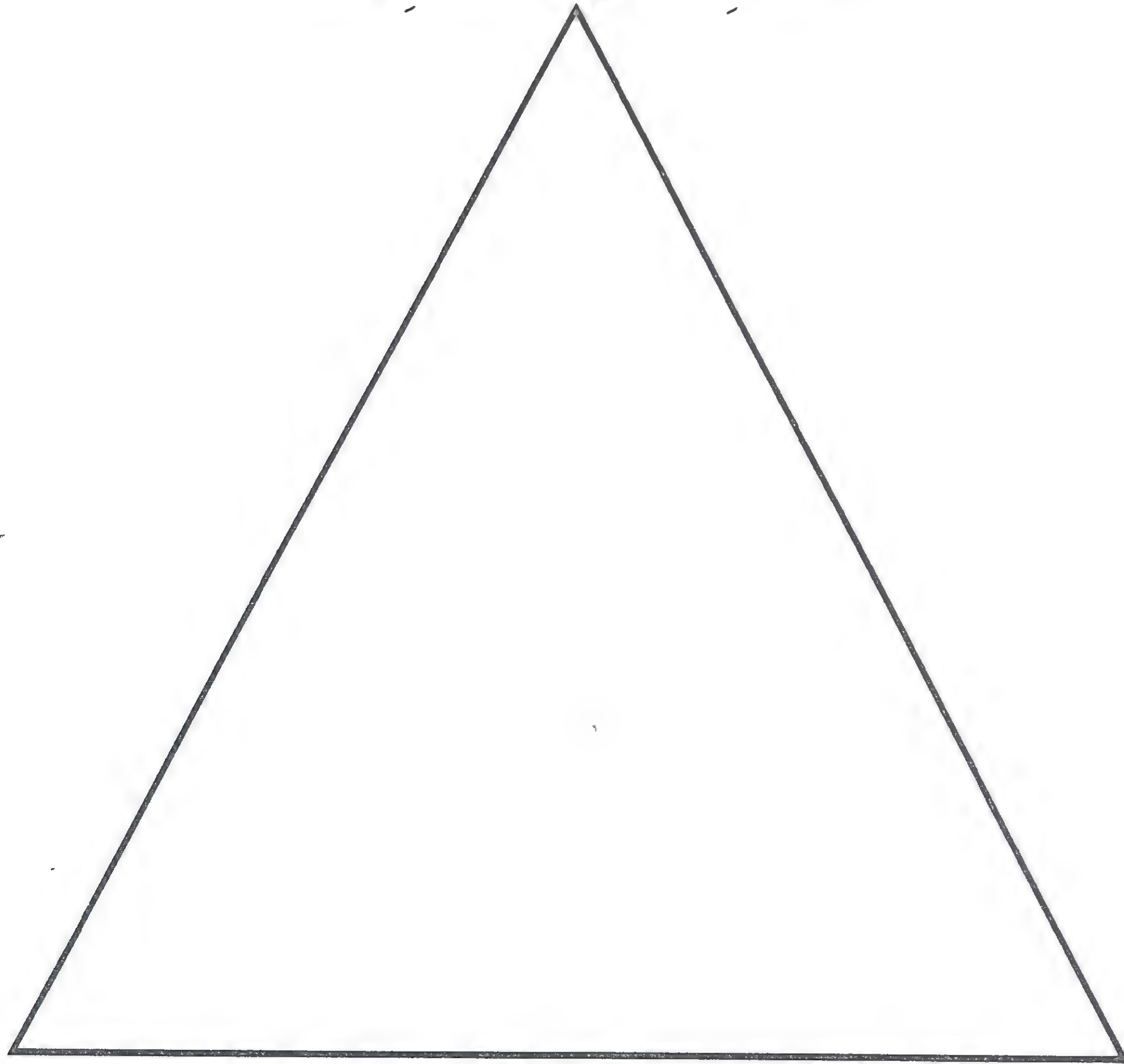
۳- نویسندگانِ دین‌کرد، سخت‌هواخواهِ بُنمندی، بُنداری و تأصلِ ظلمت اند؛ صدرایِ شیرازی آوازدهِ عدمِ تأصلِ ظلمت / نابُنمندیِ تاریکی است.

اما ایستمان (=موقف) فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخِ اشراق، ایستمانیِ میانین است.

شیخِ اشراق، هم، اصالتِ مهیتی است و هم تک‌ئُن‌باور (=وحدانی) و هم آوازدهِ عدمِ تأصلِ ظلمت است. یعنی، سه‌گانه‌ی باورشناختیِ وی، در دو گوشه (=عدمِ تأصلِ ظلمت و وحدتِ وجود) با صدرایِ شیرازی هم‌نوایی و هم‌راستایی دارد؛ در یک گوشه نیز با نویسندگانِ دین‌کرد هم‌داستان است؛ و آن، بُنمندیِ چیستی / اصالتِ مهیت است.

اکنون، در سه نگاره و دیسه‌نمایِ پیش‌رو، نگاه کنید به سه‌گانی‌های باورشناختیِ نویسندگانِ دین‌کرد، شیخِ اشراق و صدرایِ شیرازی.

بُئْمَنْدِ چِستِی (= اصالتِ مَهِیّت)



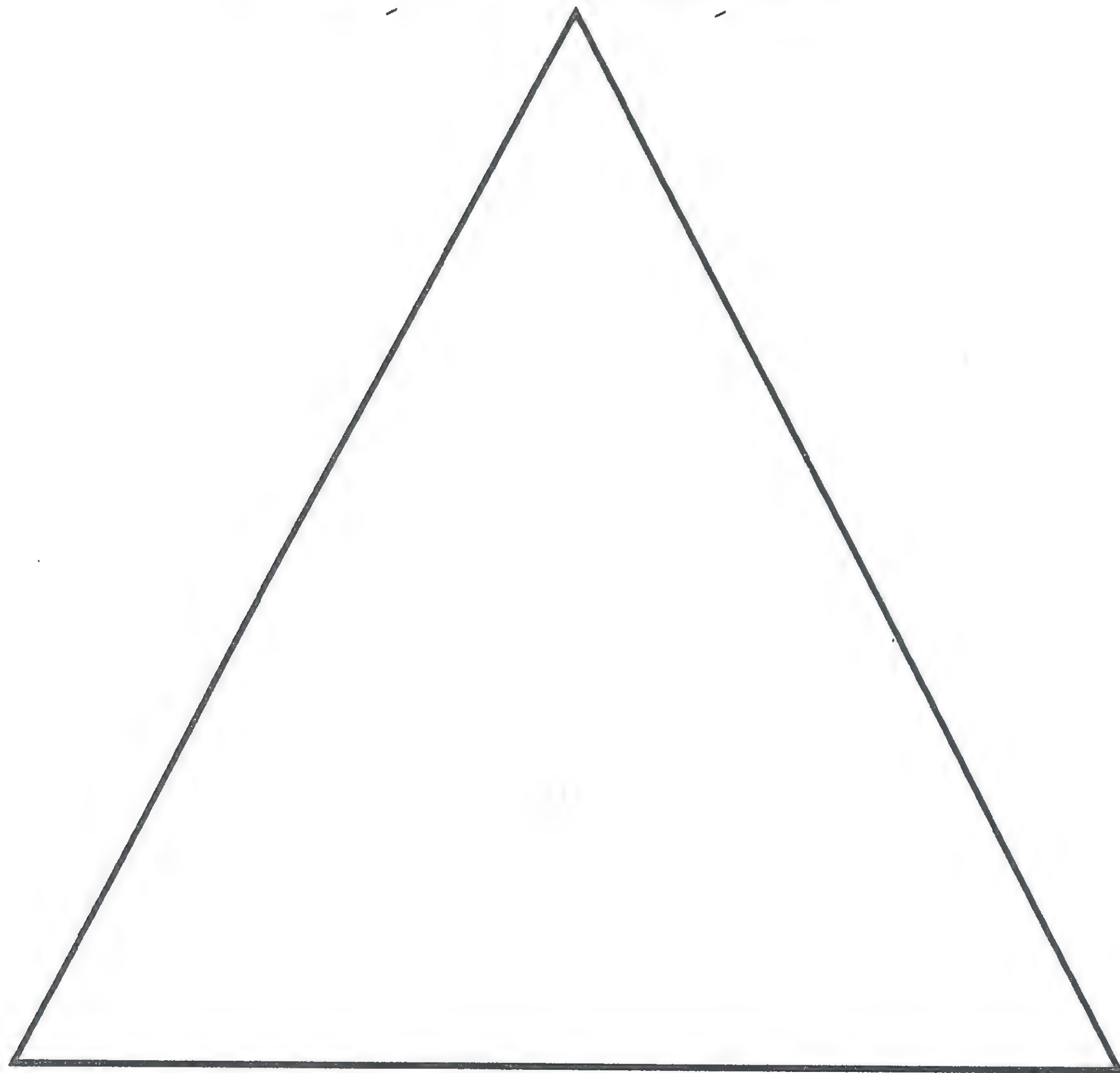
بُئْمَنْدِ تاریکی (= تأصُّلِ ظلمت)

دوئُنْ باوری (= ثنویت)

سه گانه‌ی باورشناختی نویسندگان دین‌گردد.

نویسندگان دین‌گردد، هم، معتقد به اصالتِ مَهِیّت‌اند؛ هم باورمند به هستیِ راستینِ تاریکی و،
بُن‌و‌گوهرِ تاریکی‌اند؛ و هم به گونه‌ای پیگیر، دوئُنْ باور (= ثنوی) اند.

بُئْمَنْدِ چِیستی (= اصالتِ مهیت)



تکبُّنِ باوری (= وُحدانیت)

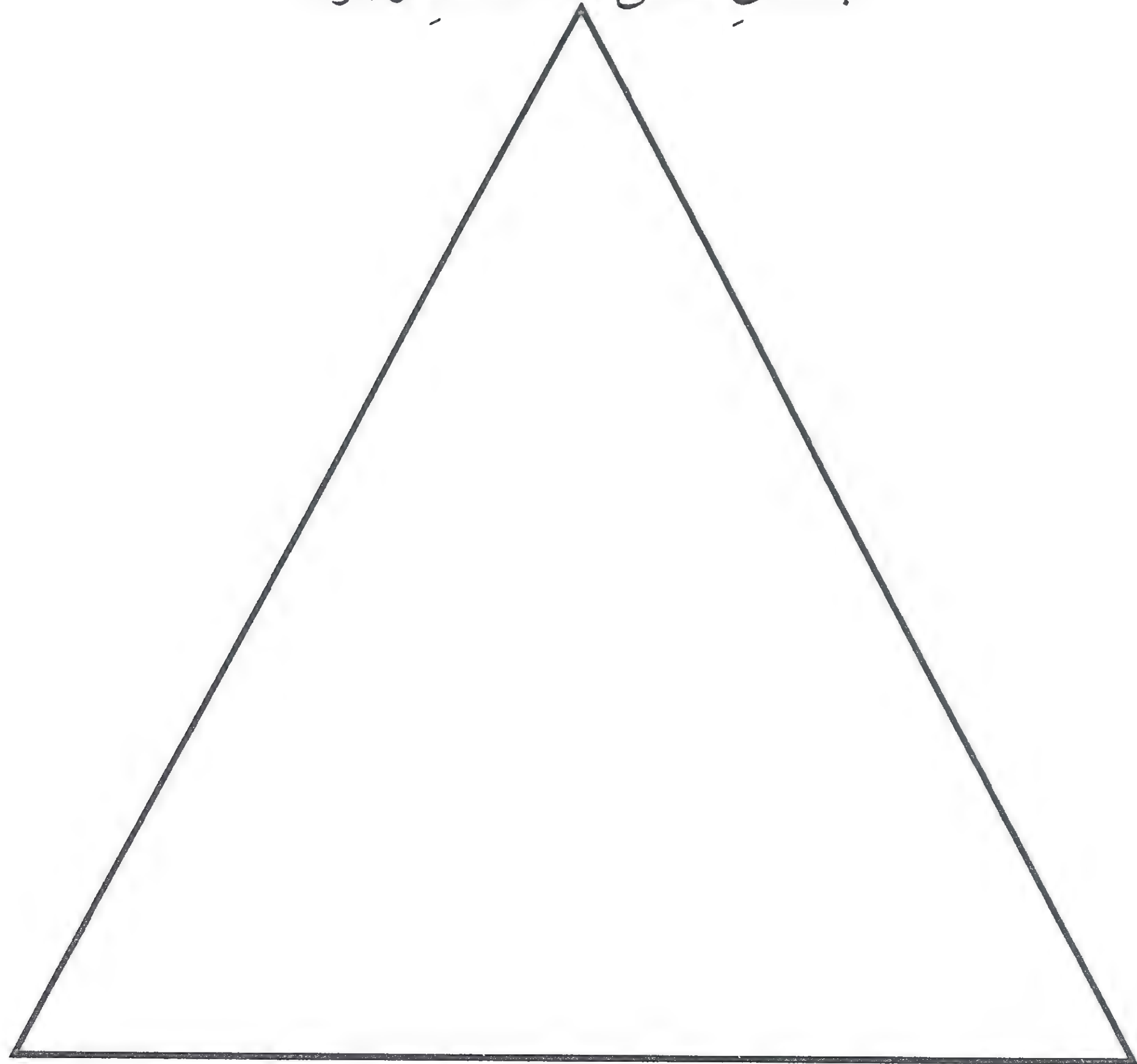
نابُئْمَنْدِ تاریکی (= عدمِ تَأْصُلِ ظلمت)

سه گانه‌ی باورشناختیِ فرزانه‌ی فرهنگشناس، شیخ اشراق.

شهاب‌الدین سهروردی، هم، می‌خواست اصالتِ مهیتی بماند و هم از پی آمده‌ایِ گریزناپذیرِ آن، یعنی تَأْصُلِ ظلمت و ثنویت، بگریزد.

بنابه خُرده‌سنجی‌هایِ صدرای شیرازی، سه گانه‌ی باورشناختیِ شیخ اشراق، نادرِ یکدستیِ فرزانه (فلسفی) است.

بُئمندی هستی (= اصالت وجود)



تک بُن باوری (= وحدانیت)

نابُئمندی تاریکی (= عدم تأصل ظلمت)

سه گانه‌ی باورشناختی صدرنشین فرزندگان، صدرای شیرازی.

صدرای شیرازی، با زَبَره‌وشی و یژه‌ی خود، نیک دریافته‌بود که، اعتقاد به ثنویت، تأصلِ ظلمت و اصالتِ مهیت از یکدیگر جداناپذیری گوهرین دارند؛ به گونه‌ای که هر یک از رؤسِ سه گانه‌ی باورشناختی پیشگفته، ره به دوتای دیگر می‌برد.

نکته‌ای که شیخ اشراق به آن پی‌نبرده‌بود. او، می‌خواست اصالتِ مهیتی بماند و هم از پی آمده‌های منطقی و گریزناپذیر آن — یعنی دو بُن باوری و تأصلِ ظلمت — دورماند.

نویسندگان دین‌کرد، به گونه‌ای یکدست، اما هم اصالتِ مهیتی‌آند، و هم از تأصلِ ظلمت می‌پدافندند و هم به گونه‌ای پیگیر، دو بُن باور (= ثنویت) آند.

۱۴۳. چکیده‌ی عهد و پیمان گُنش همه‌ی

مردمان، از آغاز تازش <_ اهریمن >*

بر آفرینش تا فرجام تازش،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

برابر آموزانش دین، چکیده‌ی عهد و پیمان گُنش همگی مردمان، از نخستین تازش <_ آلوده‌کننده‌ی اهریمن >* بر آغاز آفرینش تا واپسین تازش <_ اهریمن >* در فرجام آفرینش، <تنها >* یک <سخن >* است، که به زبان <کتاب >* دین <اینگونه >* گفته می‌شود:

«یزدانی کردنِ روان تا بالاترین مرزِ باور».^(۱)

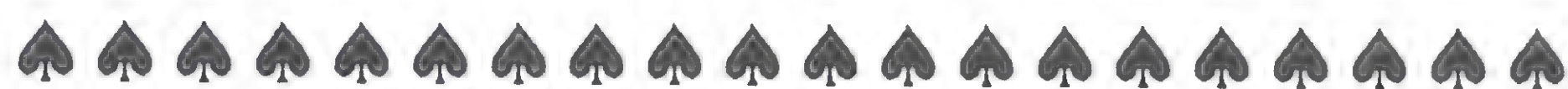
دادوآیین این <یزدانی کردنِ باورمندانهِی روان، کوشش برای >* پس راندنِ شتاب <_ دردآلود و تنگ‌کننده‌ی اهریمن است؛ کوششی که خود، >* ابزارِ پارسایی است. همچنان‌که در آغاز آفرینش <حتی در نهادمانِ بسیار سخت >* اهریمنِ زندگی آفرینه‌ها، کردارِ فرازینِ برخاسته از آن نخستین سخنِ کیومرث را <هیچ از یزدان‌گراییِ سرتاسریِ رهایی نبود، به‌همان گونه >* همه‌ی اندیشه‌ها و گفتارها و کردارهایِ پارسایانه‌ی مردم، <از آغاز آفرینش، و، >* همه‌ی آنچه که <از آغاز آفرینش >* تا اکنون اندیشیده و گفته و کرده‌اند، و، همه‌ی آنچه که از اکنون تا پایانِ جهان بیاندیشند و بگویند و بکنند <از این سخنِ نغز >* گزیده، > یعنی یزدانی شدنِ سرتاسرانه‌ی آفرینش، >* هیچ رهایی‌ای نیست (= a-pargud ast).

از رهگذارِ <این سخنِ نغز >* گزیده و به‌کارگیریِ (= ōšmūrišnān / زمزمه) آن در اندیشه و گفتار و کردار و رفتارِ همگیِ مردمان، هر آن سپاهِ دروج درهم می‌شکند؛ تازش <_ اهریمن >* از آفریدگان دوررانده می‌شود؛ جهانِ بازپسین، در پایانِ جهان(؟) برابرِ کام <وخواستِ جهانِ آفرین و همگان >* آفریده می‌شود؛ جهان و آفریدگان از یورشِ <دردآلود و تنگ‌کننده‌ی >* اهریمن رهایی می‌یابند (= bawēd.....abē-awištāb)؛ همه‌ی آفریدگانِ نیک، در جاودانگی و بی‌مرگی و نامیرایی [یا: رها از تباهنده(؟)] بسر خواهند برد.

_____ یادداشت‌ها _____

۱- «یزدانی کردن» را برابرِ واژه و نگارشی از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «یَزْدَانِیْدَن» خوانده‌ایم. عبارتی از همین کتابِ سوم، کرده‌ی ۳۸۵^{اُم}، بندِ نخست، درستیِ قرائتِ ما را استوارتر می‌کند:

hād! mardōm dahišnōmand ī xwadāyēnīdag abar xwēš tan
[V: xwēš-tan], pad sālārīh <ī>* abārīg ī gētīg-dahišnān.



۱۴۴. در باره‌ی دانایی نیک و بد، برابر آموزه‌ی دین بهی.

برای < ماده‌ی * «دانایی» (= دانش)، < اطلاق * فروزه‌ی نیک یا بد، مبتنی بر < نوع * کار > - گزین شده * است.

اگر آن کار، کارِ نیکی (= پارسایانه‌ای) باشد، < شخص * نکودان، به‌نکویی، آن «دانایی» (= دانش) را برای آن کار به‌کار خواهد برد؛ که آن، تنها، بر یک شیوه می‌تواند ایستانده‌شود: که < همان شیوه‌ی * «میانه‌روی» است.

اگر آن کار < - گزیده شده * کاری بد (= تبه‌گانه) باشد، < شخص * بدآگاه، از سرِ بدکرداری، «دانایی» (= دانش) را برای آن کار < - بد گزین شده، به بدی * به‌کار خواهد برد؛ و این (= بهره‌گیری دانش برای کارِ بد) بر دو گونه است: (۱)

< یکی، کارِ بد آگاهانه‌ی * برگزاف (= افراط) است؛ که برادرِ دروغینِ داناییِ راستین است؛ به‌مانندِ اینکه با دزدیِ نهانی، زیرِ نامِ دادگستری، دزدانه، دارایی‌هایِ کسان را به سودِ خود بالاکشند. (۲)

< یکی، کارِ بد آگاهانه‌ی * پُرکاسته (= تفریط) است؛ که همستیزنده‌ی داناییِ راستین است؛ به‌مانندِ اینکه در رُبایشیِ آشکار، از راهِ راهزنی، دارایی‌هایِ کسان را ربایند. (۳)

یادداشت‌ها

۱- نظرگاهِ نویسنده رویِ هم‌رفته این است که، اگر کسی نیک‌نهاد و نیک‌کردار باشد، با کمکِ دانش و دانایی، کارها را به سرانجامِ دانشورانه و نیکِ آن خواهد رسانید؛ ولی اگر کسی بدنهاد و بدکردار باشد، دانش به وی در زمینه‌ی بدنهادی و بدکرداری کمک خواهد کرد که کارها را به سرانجامِ تباهِ آن برساند؛ به زبانِ روشن‌تر، دانش در دستِ شخصِ بدکردار مایه‌ی نیک‌بختی نخواهد شد.

نویسنده‌ی روایت، زمانِ برشمردنِ دو گونه کاربردِ نادرستِ «دانش / دانایی» در دستِ مردِ بدِ بدنهاد، از ربایش و دزدی نمونه می‌آورد.

۲- پُرروشن است که به گونه‌ی شناخته‌شده نزدِ همگان از دزدی نظر دارد؛ دزدی‌ای به پهنای سرگذشتِ مردمی‌زادگان، یعنی دزدیِ دولتیان، زیرِ نامِ قانون.

۳- پُرروشن است که نویسنده، به دو گونه کارِ بد، ولی هر دو آگاهانه و دانایانه، نظر دارد؛ یکی، دزدیِ نهانیِ دارایی‌های مردم.

یکی دیگر، راهزنیِ آشکار است که آن نیز، کارِ بدِ آگاهانه‌ای ست.

چنین می‌نماید در آن زمان در پشتِ پرده‌ی قانون، و زیرِ نامِ گسترشِ داد و طرفداری از حقوقِ ضعفا، تنی چند از ناپیدأ تخمگان، داراییِ کسانِ نژاده را مصادره کرده‌اند؛ این، در چشمِ نویسنده‌ی روایت، از هر گونه دزدی‌ای خطرناک‌تر است.



۱۴۵. در باره‌ی آن <دو زمینه> ای که راه‌بری درست جهان استوار بر آن است، برابر آموزه‌ی دین بهی.

راه‌بری درست جهان نهاده بر نکویی دو زمینه(؟)(۱) است:
یکی، <نهاده شده بر وجود خود>* شهریار و، دیگری، <نهاده شده بر خواست و> کام
شهریار (=اراده‌ی شهریار) است.
زیرا به سبب نکویی <خود>* شهریار، <تن>* مردمان پاییده می‌شود؛ و به سبب
نکویی <خواست و> کام شهریار، روان مردمان نیز رستگاری می‌گردد؛ و از رهگذار آن (=پایش تن و
روان)، جهان، به شیوه‌ی درست راه‌بری خواهد شد.
> <*(۲)
[[به سبب بدنهادی زمینه‌ها(؟)، اگر آن بدنهادی برخاسته از <وجود>* شهریار باشد،
تن <آفریدگان>* به تباهی می‌گراید؛ و اگر آن بدنهادی برخاسته از روان شهریار باشد،
<روان>* مردمان به نزاری می‌گراید؛ در پی این <تباهی و نزاری تن و روان>* جهان مادی
به بدی پاییده خواهد شد]](؟)(۳).

یادداشت‌ها

۱- واژه‌ای را که با گمانمندی، «زمینه» ترجمه کرده‌ایم، در بستر سخن پهلوی با نگارشی
نوشته آمده است که ما آن را نیز با گمانمندی، «گام / gām» خوانده و از آن، معنای «پایه / زمینه /
موضوع» را مراد کرده‌ایم؛ می‌تواند نگارش نادرستی برای واژه‌ی «کار / kār^x» نیز باشد؛
جابه‌جانویسی نگارشی «کار» و «کام» در کرده‌ی هشتاد و یکم و دیگر روایت‌های دین کرد نیز
دیده می‌شود. می‌تواند فزون‌نوشته نیز باشد.

۲- بخشی را که با نقطه‌چین درون پرانتز گوشه‌دار ستاره‌دار نشان داده‌ایم، برابر بازشناخت ما،
نماینده‌ی عبارتی از دست‌رفته و آسیب‌دیده از بستر سخن پهلوی است.

گمانِ ما این است که رونویس‌کنندگانِ امانت‌دارِ سپسین، در عبارتِ پایانی، کوشیده‌اند بخشِ آسیب‌دیده را «خیراًلله» بازسازی کنند.

۳- پس از این، عبارتِ پایانیِ این روایت را درونِ دو قلاب نهاده‌ایم؛ در سنجشِ با سرنامه‌ی (=تیترا) این روایت، که تنها از راه‌بریِ درستِ جهان سخن به میان آمده است، آنچه که پس از این، نوشته آمده، می‌تواند از برافزوده‌هایِ کتره‌ایِ رونویس‌کنندگانِ سپسین تر باشد.

برافزوده‌هاییِ کتره‌ای از آن گونه که جای جای در روایت‌هایِ دینِ کرد با آن روبه‌رو می‌شویم. زمینه‌ی سخن، در عبارتِ پایانی، سخنی در بابِ راه‌بردِ نادرستِ جهان است که تنها می‌تواند برخاسته از بدنهادیِ خواست‌وکامِ شهریار باشد.



۱۴۶. در باره‌ی <فرجام‌آهنگ> * فرزاندگی،

افزایندگی (= دانش‌افزایی)، شناخت، دانایی،

سُـهیدن، باورمندی، <نیروی> * یاد،

<نیروی> * هوش، خرد، اندیشیدن، گفتار و کردار

<نزد مردمان> *، برابر آموزه‌ی دین بهی.

۱- برابر آموزانش دین، <فرجام‌آهنگ> * فرزاندگی، همانا <پی بردن> * به فرجام چیزهاست؛^(۱)

۲- افزایشندگی، <یعنی این> که از یک چیز، بسی چیزها <ی دیگر را برآهنجیم> *؛

۳- دانایی، <یعنی> پی بردن به چیزی از راه <وارسی> * نشانگان بسیار؛^(۲)

۴- شناخت <یعنی>، نیک، سود و زیان چیزها را شناختن؛

۵ و ۶- سُـهش و باورمندی <یعنی> اندیشیدن به (= mēnīdan / درنظرگرفتن) نشانه‌ها و

نمادهای همانند [یا: هم‌ارز] در باره‌ی بودن و نبودن چیزی [یا: درنظرگرفتن نشانه‌ها و نمادها برای اندیشیدن درباره‌ی هستی یا ناهستی چیزها]؛

۷- <آهنگِ آفرینشِ نیروی> * یاد <در مردمان>، کمک به خواستن برای یافتن است؛

۸- <آهنگِ آفرینشِ نیروی> * خرد <در مردمان>، برای ژرف‌نگری و گزین‌کردن است؛

۹- <آهنگِ آفرینشِ نیروی> * هوش <در مردمان>، اندوختن <آگاهی‌ها> * با کمکِ

ابزارِ نگه‌داری و پاییدن <یادمان‌ها> * است؛

۱۰- <آهنگِ آفرینشِ نیروی> * اندیشیدن <در مردمان>، راه‌بری کارها با ابزارِ

اندیشه‌ورزی و پژوهش است؛

۱۱- <آهنگِ آفرینشِ نیروی> * گفتار <در مردمان>، به آشکاری رساندن <دلاهنگی

آنان> * با ابزارهای زبانی و نوشتاری است؛

۱۲- <آهنگِ آفرینشِ نیروی> * کردار <در مردمان>، ترابریِ دانش(؟) [یا: چیزها] با کمکِ

ابزارهای تن و اندام است.

_____ یادداشت‌ها _____

۱- آشکار است که نویسندۀ این روایت (= ۱۴۶)، از کاربردِ واژه‌ی فرجام، همان معنایِ ارسطوییِ بحث را در بابِ غایت (= بُن‌انگیزهایِ فرجامین / عِلَلِ غایی) فرا اندیشه‌ی خود دارد.

۲- نگاه کنید به عبارتی از متافیزیکِ ارسطو، کتابِ هشتم (= اِتا)، فصلِ ششم، b ۱۰۴۵: «..... لوکوفرون می‌گوید: علم عبارت است از باهم‌بودنِ دانستن با نفس؛ دیگران می‌گویند: زندگی [= زنده بودن]، ترکیب یا ارتباطِ نفس و بدن است.

ارسطو، متافیزیک، ترجمه‌ی محمد حسنِ لطفی، ص ۳۳۷.



۱۴۷. در باره‌ی باهم‌آیی <گریز ناپذیر> *

آگاهی و خواست و گویایی (=نطق)،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

از آنجا که، هر خواستمندی (=صاحب اراده‌ای) و هر دارنده‌ی نیروی گویندگی آگاهمند^(۱) نیز هست، و، هر دارنده‌ی نیروی گویندگی و هر آگاهمندی خواستمند نیز هست، و، هر آگاهمند (=dānišōmand) و هر دارنده‌ی نیروی خواست دارنده‌ی نیروی گویندگی (=gōwāgīh nērōg / قوه‌ی ناطقه) نیز هست، و، از آنجا که، آگاهمندِ نادارِ نیروی گویایی و نادارِ خواستمندی، و، خواستمندِ نادارِ آگاهمندی و نادارِ نیروی گویایی، و، دارنده‌ی نیروی گویایی ولی نادارِ خواستمندی و نادارِ نیروی آگاهی یافت نمی‌شود(؟) [یا: دیده نمی‌شود(؟)]، باهم‌آیی <گریز ناپذیر سه نیروی> * «آگاهی» و «خواست» و «گویایی» به آشکاری می‌رسد.

<آن دسته> * از کیشداران که، <اعتقاد زیر، یعنی:> *

«جهان‌آفرین را <در کار آفریدن هیچ> * خواستمندی‌ای نیست»

<باورگونه‌ای از کیش> * ایشان است، بر جهان‌آفرین، <افزون بر نداشتن نیروی خواست>، *

«نادانی و فقدانِ نیروی گویایی» را نسبت می‌دهند؛ <و با این نسبت‌های ناروا، فروزه‌های> * یزدانی را از او برمی‌گیرند.

همچنانی که از کار <آفرینشگرانه‌ی> * ایزد پیداست، کار <آفرینشگرانه‌ی ایزد> *

بنیاد شده بر جنبندگی (=حرکت)^(۲) است و، هر جنبندگی‌ای بر دو گونه است:

۰۱ یا جنبندگی‌ای خواستمند (=ارادی) است، چونان <جنبندگی‌های خواستمندانه‌ی> *

مردمان؛

۰۲ یا، جنبندگی‌ای سرشتمند است، چونان <جنبش سرشتمندانه‌ی> * آتش.

از این روی، اگر <همصدا با آن دسته از کیشداران بگوییم:> * ایزد را <در کار آفرینش>،

نیروی <خواستمندانه‌ای نیست>، و در کار <آفرینش>، * جنبش او سرشتمندانه بوده <و

استوار بر خواست آگاهانه نیست و، فرزانش‌های او همه> * اندازه‌ناشناسانه^(۳) بوده است و، تا

بوده، <آفریدنِ آفرینش> * همه جنبشی سرشتمندانه (=غریزی) بوده است، <نتیجه این می‌شود که مدعی شویم:> * کار <_آفرینشگرانه> آش به نسبتِ گوهر <_آگاهانه‌ی یزدانی‌آش> * پسین‌بنیاد نیست <و سرشتین و پیشین‌بنیاد است؛ در جایی که می‌دانیم> * نمی‌شاید کار <_آفرینندگی> آش به نسبتِ گوهر <_یزدانی‌آش، سرشتین، جبری و> * پیشین‌بنیاد باشد. (۴)

و، آشکار است <پی‌آمدِ واژگون نمایاندن> * پسینی بودنِ (؟) کار <_آفرینشگرانه‌ی ایزد> * (۵) این خواهد شد که <مدعی شویم آن کارِ آفرینشگرانه‌ی سرشتین> * نه استوار بر آگاهی است (؟) (nēst-dānišn) و نه استوار بر اندازه‌شناسی و برنامه‌نویسی است (=nē niwistag / تخصیص) (۶) و نه فرجام‌مندانه است؛ <پی‌آمدِ این باورشناسیِ نادرست این می‌شود که:> * جهان‌آفرینِ برابرِ آفریدگانِ سزاوارِ سپاس‌گویی نیست و، او نه خداوندگاری‌ای و نه فرماندهی‌ای دارد.

از آنجا که هر سرشتی می‌باید سرشتمندشده از <نیروی> * آفریننده‌ی سرشت‌ساز باشد، <پس، با پذیرفتنِ ادعایِ ناراستِ «آفرینندگیِ سرشتمندانه و پیشین‌بنیادِ یزدان»، باورِ به> * «جهان‌آفرین‌بودنِ جهان‌آفرین» <بویژه جهان‌آفرینِ خواستمند و آگاهمند> * ناراست (=a-wizūrd) و هرزه‌درآیی‌ای <برگزاف> * خواهد بود؛ افزونِ بر این، می‌باید جهان‌آفرین را در جایگاهِ آفرینش <درنظرآوریم، و> * آفرینش را در جایگاهِ آفریننده؛ آنی را که <از نگاهِ ما مزداییان> * بودنِ نشاید. (۷)

کسی پرسیده است که:

چون، تعریفِ (=wimand) خواست <_آگاهانه> * (=اراده / کام) این است که، <خواستِ آگاهانه> * برانگیخته‌نشود مگر برایِ خواستنِ چیزی، و خواستن (=خواهش) پیدانشود مگر برایِ <برآورد> * نیازی، و نیاز پیدانشود مگر به سببِ تنگی‌ای (=نیروی شتاب‌دهنده‌ای)، و تنگی پیدانشود مگر از سویِ ستیزنده‌ی هستی، <آیا خواستِ آگاهانه‌ی ایزد در امرِ آفریدن، از بُن، برخاسته از نیازِ او ست؟ در این باره چه پاسخ می‌دهید؟> * (۸)

پاسخ این است:

از آنجا که ایزد، بایستمندانه و دانایانه، در کار ابزارسازی برای دور راندن پتیاره‌ها از آفریده‌ها >ی خود< * است، تنها از راه ابزار آفرینش است که تازش >_ اهریمن< * سرکوب و نیست و نابود می‌شود؛ و از رهگذار آن (=ابزار آفرینش) است که >ایزد بر دشمن< * اَبَر-زورآور می‌گردد.

کار آفرینش‌گرانه‌ی خواستمندانه‌اش (=اراده‌مندانه‌اش / کام‌کارانه‌اش)، >یعنی همان کردوکار ارادی‌اش< * که به سبب خواستن‌اش برانگیخته می‌شود، اگر برخاسته از نیازی برای دورراندن تازش >_ اهریمن< * از آفریده‌ها باشد، >این، گواهی بر< * کمبودی >در ایزد< * نیست؛ بلکه >گواهی< * بر همه‌آگاه‌تر بودن‌اش است که >همراه آن،< * خواست >_ آفرینش‌گرانه‌اش نیز در پرداختن چاره‌ای برای سرکوب پتیاره‌های آفریده‌ها برانگیخته می‌شود (=hangēxtan)؛ >و از راه آفرینش،< * توانمندانه‌تر (*wisp-tuwānīhā) تازش >_ اهریمن< * را سرکوب و نیست و نابود می‌کند؛ و پیروزمندانه‌تر در برابر ستیزنده‌ی هستی است.

اگر >ایزد در این نبرد،< * خود، خویشان را یاری نمی‌کند و روامی‌دارد (=andar-hilēd) آفریدگان >نیز در این نبرد گیهانی< * برانگیخته شوند (=hangēxtan / آخیزیدن / قیام)، این >رواداری، گواهی بر< * کاستی >_ پیروزی ایزد< * نیست؛ بلکه >گواهی بر< * سرکوب پیروزمندانه‌تر >_ اهریمن< * است.

این نیز هست که در فراروند سرکوب >_ اهریمن،< * بسیاری از آفریده‌های ایزد، با وجود >درگیر شدن< * با گنه‌باری‌های اهریمنانه‌ای که با آن (=نبرد) همراه است، >یعنی با وجود درگیری با گنه‌باری همانی< که >از بُن،< * کامه‌اش آزارسانی است، همچنان، رزم‌آورانه (=kušōmand) به پذیره >ی اهریمن< * می‌روند و، پیروز نبرد می‌شوند؛ >این پایان پیروزمند در آموزه‌های دین< * پیدا است.

یادداشت‌ها

۱- «آگاهمند» را برابر با «دانشنُ ئومند / dānišnōmand» آورده‌ایم؛ که یکی از برابرهایی نمایین آن در فارسی همان «دانشمند» است؛ ولی واژه‌ی دانشمند در فارسی امروز بار معنایی بیش‌تری از واژه‌ی درنظر در این روایت دارد.

به گمان ما، نویسنده‌ی روایت، معنای «دارنده‌ی آگاهی و شناخت» را فرااندیشه‌ی خود داشته است. نگاه کنید به روند بحث.

۲- ارسطو، در یکی از فرزانه‌های خود زیر نام «شوند و پادشوند / کون و فساد»، چندین گونه جنبندگی را برشمرده است: در-زمانی، در-مکانی و در-جایی (=برجاستی) و دیگرها.

۳- خواننده‌ی دین کرد، به یاد دارد که نویسندگان این نامه، برای جهان‌آفرین، فروزه‌ی «فرزانشِ اندازه‌شناسانه» را سرآمد بسیاری از فروزه‌های هستنی (=ایجابی) ایزد می‌شمارند؛ از این روی، فروزه‌ی اندازه‌شناسی ایزد، بنا به نظر دسته‌ای از کیشداران را ننگی گران بر کار خداوندگاری می‌دانند. نویسنده‌ی روایت، در اینجا، برای نشان دادن نظر دسته‌ای از کیشداران، از فرزانه‌ی پهلوی «انه‌ندازیشنُ / ana-handāzišn» بهره‌می‌گیرد.

۴- آیا خُرده‌سنجی و نقد نویسنده بر دسته‌ای از کیشداران، نقد نظرگاه «جبریون» است؟
بهر روی، ما نتوانستیم دریابیم کدام دسته از کیشداران — نعوذ بالا... — خداوند را «نادار اراده و خواستمندی» می‌دانند.

۵- «پسینی بودن (?) کار <_ آفرینش‌گرانه‌ی ایزد >» را سرتاسر، برابر عبارت «پس کار / pas kār» از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم.

به گمان ما، در سنجش با دو بند پیشین — که نویسنده، آفرینش سرشتین و پیشین بنیاد و غیر آگاهانه از سوی ایزد را نمی‌پذیرد — کژنویسی و غلطی املائی رُخ نموده است. زیرا خُرده‌سنجی نویسنده روسوی آفرینش پیشین بنیاد و سرشتین دارد و این معنا را با سخنواره‌ی پهلوی «پش کار / pēš kār» فرامی‌گوید.

بیراه نیست اگر عبارت سازگار با روند بحث، بی‌آنکه نویسنده دچار ناسازگاری بنیادین در اندیشه و گفتار شود، به گونه‌ی زیر بوده است:

ud ‘pēš kār’ ī paydāg kū [ēdōn](?) nēst-dānišn <ud>
nē-handāxtag ud nē-niwistag ud nē-frazāmōmand, ud dādār abar

dahišn nē spās <ud> nē xwadāyīh [V: *xwadāy] nē-iz framān.

که معنی آن در هماهنگی با روند بحث به گونه‌ی زیر است:

((> به سببِ باور آوردنِ به < * کارِ آفرینشگرانه‌ی پیشین‌بنیاد (= *pēš kār) ایزد، چنین نتیجه‌می‌شود که (= ī paydāg kū) > فراروندِ آفرینش از سویِ ایزد را آفرینشی < * ناآگاهانه و تهی از اندازه‌شناسی و کاری بی‌برنامه و بی‌فرجام در نظرآوریم؛ > پی‌آمدِ چنین باورهایِ نادرستی این می‌شود که مدعی شویم: < * جهان‌آفرین در کارِ آفرینش سزاوارِ سپاس‌گویی نیست و، وی (= خداوند) نه خداوندگاری‌ای دارد و نه فرماندهی‌ای)).

۶- «برنامه نویسی» را به شیوه‌ی باهم‌شماریک (= قیاساً) برابرِ «نیویستن / niwistan» آورده‌ایم.

۷- سخنواره‌ی پهلوی، در اینجا دچارِ تاریکیِ معنایی می‌شود؛ نظرگاهِ نویسنده برابرِ بازشناختِ ما این است که اگر بناست خلقِ خداوندی سرشتمندانه باشد، و اگر بناست هر سرشتی، خود، برآمدِ عملِ سازنده‌ی سرشتی دیگر باشد، پس فرایندِ آفرینشِ خداوندی نیز عملی است که آن نیز ریشه در آفرینشیِ پساپُشتِ خود دارد. چنین می‌نماید که نویسنده‌ی روایت، به خلقِ سلسله‌وارِ آفریده‌ها از یکدیگر نظر دارد که این دُورِ تسلسل می‌باید در جایی پایان پذیرد نه اینکه دربرگیرنده‌ی خودِ آفریننده نیز بشود؛ اگر بنا بر گزافه‌گوییِ دسته‌ای از کیشداران، آفریننده نه بر مبنایِ خواستِ آگاهانه، بلکه بر مبنایِ سرشتِ عمل می‌کند، در این سامان، سرشتِ خودِ او نیز می‌باید پی‌آمدِ فراروندِ سرشتمندانه‌ی سرشت‌سازیِ دیگر باشد، همین گونه تا پایان.

یعنی، همان دیدگاهی که در باره‌ی آفرینشِ زنجیره‌وارِ هستی داریم، می‌باید در باره‌ی زنجیره‌ی آفرینشِ سرشت‌ها و نیز خودِ خداوندِ سرشت‌کار — البته برابرِ گزافه‌گوییِ دسته‌ای از کیشداران — نیز بیان کنیم. نظرگاهی که در آوندِ اندیشه‌ی دین‌پردازانِ دینِ مزدایی و نیز تدوین‌کنندگانِ دینِ کرد نمی‌گنجد.

اگر قرائتِ ما از این بند درست و پذیرفته باشد، می‌نماید که از زنجیره‌ی پایان ناپذیرِ هستی (= سلسله‌ی نامتناهیِ عللِ آفرینش) سخنی نقدگونه و سنجشگرانه به میان آمده است.

۸- بر این باوریم که همه‌ی سخنِ پرسشگر به دستِ ما نرسیده است؛ و بافتِ سخنِ پهلوی افتادگی دارد. ولی می‌توان نگریسته‌ی پرسشگر را نیک دریافت: او می‌پرسد: شما مزداییان بر این باورید که ایزد می‌باید دارایِ خواستِ آگاهانه (= اراده / کام) باشد؛ ولی سلسله‌ی اراده، سر از هستی و بودوباشِ دشمنِ ستیزنده در می‌آورد؛ از این روی، برابرِ فراگفتِ شما مزداییان، «اراده» در خداوند نیز

ریشه در امری نفسانی و نوعی فقر دارد و از یک بایستگی و خواست برآمده‌است؛ پرسشگر، بحث را این گونه دنبال می‌کند:

هر خواستنی در پایان سر از نیاز و کمبود درمی‌آورد؛ پس از کجا دانسته می‌گردد که اراده‌ی جهان‌آفرین در آفرینش جهان، در پایان، سر از نیاز و فقر در نمی‌آورد؟ نیازی که خود، در واکاوی پسین، سر از دشمن ستیزنده‌ی آفرینش در خواهد آورد که به معنای پذیرش وجود نقص و کاستی برای خداوند است؛ یعنی آفرینش، بنا به ایراد شخص پرسنده، جبران‌گم و کاستی‌خدایی خداوند است.

از این روی می‌پرسد: برای این ایراد چه پاسخی دارید؟

از نگاه یزدان‌شناسی (= علم کلام / تئولوژی)، پرسش، پرسشی سخت و آزارنده است. شیوه‌ی پاسخ نویسنده به ایراد کلامی پیشگفته نشان می‌دهد که نویسنده‌ی روایت، چم و چرای آفریدن آفرینش به دست خداوند را در مفهوم «نیاز» و «تنگی» واری نمی‌کند؛ بلکه پاسخ او از حال و هوای مفهوم آشنای «فیضان / فیض» برخوردار است. آفریدن آفرینش به دست‌ایزد، برخاسته از ضعف نیروگان ایزدی نیست بلکه عین قدرت بُن‌راستی (= حضرت حق) است؛ در واقع نیکودهش و نعمت شرکت در نبرد گیاهی را بهره‌ی آفریده‌های خود کرده است. در بُن، خداوند، با کار آفرینشگرانه‌اش، به آفریده‌های خود پروای برخورداری از نیکوبارش‌های پایانی نبرد را می‌دهد. یعنی با شرکت دادن آفریدگان در این نبرد گیاهی، آن‌ها را مُستفیض کرده است. معنای پیشگفته، از استوارترین بحث‌های رازپژوهانه‌ی (= عرفانی) نویسندگان دین‌کرد است.



۱۴۸. ۱. درباره‌ی پیروز،

۲. پیروزترین،

۳. پیروزی،

۴. پیروزمندی،

۵. سرکوب شده،

۶. و، سرکوب شده‌ترین،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

۱. <هستی‌دار>* پیروز، پادشاه است.

۲. پیروزترین <همه‌ی هستی‌داران>*، پادشاه سرآمد <همه‌ی پادشاهان>*،
سپندارمینو است.

۳. پیروزی <یعنی اینکه>* پیروز <همه‌ی هستی‌داران>* پادشاهی کند.

۴. پیروزمندی <آن است که>* دشمن ستیزنده <ی آفرینش>*، از رهگذار پیروزی
پیروز، <از جهان>* زده و دوررانده شود.

۵. <هستی‌دار>* سرکوب شده، <همانی است که> در پایگان <زیرین سپندارمینوی
پادشاه سرآمد همه‌ی زورآوران است> <یعنی>* زدارمینوی پنهان‌زور(?) [یا: زورپذیرترین].

۶. سرکوب شده‌ترین <سرکوب شده‌ها نیز>* همان زدارمینو است: زیرا هر یک از
آفریدگان نیکو، تا بالاترین مرز پیروزی (=wan-tuwān)، برای سرکوب او (=زدارمینو)
آفریده شده است؛ تا بدانجا که پایین‌ترین آفریده‌های آفریده شده <ی اورمزدی>* توانا به
سرکوب <قوای>* دروج است. (۱)

یادداشت‌ها

۱- یعنی: در پلکان هستی، حتی پایین‌ترین آفریده‌ها از نظر مرتبه‌ی هستی، و کم‌زورترین آنان نیز
توانا به سرکوب قوی‌ترین دروج‌هاست.



۱۴۹. درباره‌ی سنجه‌ای که میزان (= paymān)

نکویی و بدی < - مردم > * با آن

اندازه گرفته می شود و شناخته می گردد،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! سنجه‌ای که با آن می توان میزان (= اندازه‌ی) نکویی و بدی مردم را اندازه گرفت و شناخت، یکی است؛ و از همه < ی سنجه‌ها > * بنیادین تر است < و آن، > * دین است؛ و سه گونه می باشد:

۱. دین نهادین (= فطری)، ۲. دین خوی نشان (= از سر عادت)، ۳. دین دانشورانه. (۱)
- چگونگی گزارش < آن سه دین بر شمرده‌ی > * بالا در < همین > * فصل مربوطه (۲)
- آشکار خواهد شد: شماره‌ی گونه‌ها و، شماره‌ی تغییر آن سه < سنجه از نظر > * نوع نیکی و بدی، < در کتاب دین، روی هم > * هشت گونه گفته شده است (= waxt). (۳)

< اکنون، گزارش هشت گونه دین بر شمرده: > *

۱. یکی، آن کسی که در زمینه‌ی نهاد (= خیم) و خوی و دانش، هر سه، < پیرو > * دین بهی است.
۲. یکی، آن کسی که از نظر نهاد و خوی، نیک دین است، ولی به پیروی از دانش نمایین (۴) (= ظاهری) < پیرو > * دین بد شده است.
۳. یکی، آن کسی که از راه نهاد و دانش به دین بهی رسیده است، ولی به پیروی از خوی، بد دین است.
۴. یکی، آن کسی که از نظر خوی و دانش گراینده به دین نیک است، ولی در پیروی از نهاد < - تبه‌خویانه، گراینده به > * دین بد است.
۵. یکی، آن کسی که از نظر نهاد و خوی بد دین است، ولی در پیروی از دانش < - درست، گراینده به > * دین نیک است.

۶. یکی، آن کسی که هم در نهاد و هم از راه دانش نمایین (=ظاهری) بددین است، ولی خویمندانه <گراینده به> * دین نیک است.
۷. یکی، آن کسی که هم از نظر خوی و هم از نظر دانش نمایین بددین است، ولی به گونه‌ای نهادین <گراینده به> * به‌دینی است.
۸. یکی، آن کسی که هم از نظر نهاد، هم خوی و هم دانش نمایین، هر سه، بددین است. در زمینه‌ی به‌دیده گرفتن (=nigerišn / توجه به) این هشت‌گونه، کسی داننده‌تر و آزموده‌تر است و، می‌تواند درباره‌ی میزان (=اندازه‌ی) نیکی و بدی مردمان <نظر دهد> * که با این <هشت سنج به مردم> * بنگرد.

یادداشت‌ها

- ۱- مردمی‌زادگان از سه راه به دین نیک یا بد می‌رسند:
- یا از راه فطرتِ خدایی دین‌خواهانه‌شان است؛ به دیگر سخن، واریِ اینکه نهادِ مردم به کدام دین گراینده است.
- یا از راه عاداتِ مردمانه‌شان است؛ به دیگر سخن، خُلق و خویِ مردم به کدام دین گراینده است.
- یا از راه پژوهش‌های دانشورانه‌شان است؛ به سخن دیگر، پژوهش و دانشِ مردم آنان را سویی کدام دین راهنمایی می‌کند.
- اورمزد و اهریمن نیز می‌توانند از همین سه راه برای دست‌نشانده کردن دینِ پذیرایِ نظرِ خودِ مردمان را سویی دینِ خود کشند.
- اما در این روایت، نویسنده نشان نمی‌دهد که دو راهِ خوی‌مندی (=عادت) و آگاه‌مندی، کدام از راه اجتماع و کدام از راه خانواده به مردمان می‌رسد.
- اما معنای سرتاسریِ روایت روشن است: مردمی‌زادگان، چه از راه فطرتِ خدایی، چه از راه عاداتِ مردمیک (=اجتماعی) و چه از راه پژوهش‌های دانشورانه، به دین، یا خوب یا بد خواهند رسید.

- ۲- «فصلِ مربوطه» را برابرِ سخنواره‌ی «خوش دَرک / xwēš darak» آورده‌ایم؛ با این سخنواره، در بسیاری از کرده‌ها و ابوابِ دین‌کرد روبه‌رو شده‌ایم؛ ولی بر ما روشن و شناخته نگردید که نویسنده با بیانِ این سخنواره به کدام کرده و فصل نظر دارد؟

آیا همین فصل و کرده و روایتِ در نظر است؟ آیا به فصلی دیگر حواله می‌دهد؟

در روایت‌های دین‌کرد، گاه دیده می‌شود که نویسنده، جستارمایه‌ای را نیمه‌کاره بی هیچ روشن‌نویسی و روشن‌کردی رها کرده و خواننده را با همین سخنواره، یعنی «خوش دَرک / *xwēš darak*» به کرده‌ای دیگر حواله می‌دهد؛ کرده و فصلی که معمولاً دیگر یافت نمی‌شود؛ گاه هست که همین سخنواره‌ی «خوش دَرک / *xwēš darak*» را بکار برده ولی موضوع را در همان فصل به پایان می‌رساند.

در این روایت نیز چنین است: همین سخنواره‌ی «خوش دَرک / *xwēš darak*» را به کار برده است؛ ولی سخن‌پردازی خود را تا پایان پی می‌گیرد و دنبال می‌کند.

۳-نگریسته‌ی نویسنده، نیکی و بدی سه سنجه‌ی «خیم و خوی و دانش» است؛ که از نیک یا بد شدن این سه سنجه‌ی خیم و خوی و دانش، هشت دسته دین پدید می‌آید و می‌توان مردمان را زیر یکی از این هشت دین شناخت و اندازه گرفت.

به آسانی دیده می‌شود که با ماتریسی هشت-پله‌ای روبه‌رو هستیم، به گونه‌ی زیر:

A و B و C به ترتیب نماینده و جانشین خیم (=A) و خوی (=B) و دانش (=C) اند.

نیک یا بد بودن هر یک را نیز با نشانگانِ هست‌نما (=مثبت) و نیست‌نما (=منفی) رقم می‌زنیم، به گونه‌ی زیر:

دانش درست = +C؛ خوی بد = -B؛ خوی نیک = +B؛ خیم بد = -A؛ خیم نیک = +A؛
دانش نمایین = -C.

پیچازه‌ی هشت-پله‌ای ماتریس درنظر را در بخش آوانویسی نشان داده‌ایم.

۴-«دانش نمایین و ظاهری» را برابر سخنواره‌ی «دانش‌ماناگ / *dānišn mānāg*» آورده‌ایم.

نویسندگان دین‌کرد، همه جا، دانش نمایین و ظاهری را برادرِ دروغینِ دانش راستین می‌شناساند.

دانش نمایین، جز پرده‌ای از کژبینی‌های اهریمنی نیست که خود را چونان دانش راستین می‌شناساند.

نظرگاه نویسنده‌ی این روایت نیز این است که دانش، سر از بددینی در نمی‌آورد؛ بلکه دانش نمایین و ظاهری است که بددینی را در جایگاه به‌دینی می‌شناسد و می‌شناساند.



۱. دربارهِی <هرزه‌درآیی> *کیشِ یهودی

<که مدعی است> * «بُن بُنانِ جهان را شاید

جز از یکی باشد»؛

۲. دربارهِی آموزهِی <ناراستِ فرقهِی

مُناقِقِ> * مانی‌گرا <که مدعی

«هست و بود»> * دو <بُن بی‌بُن> * ولی هر

یک در همین کالبدِ آسمانی است؛

۳. و، دربارهِی هرزه‌درآیی سوفیست <که

مدعی است> * «همه‌ی برابر-ایست‌ها

(= xīrān / اعیان) و کارها و چیزها،

بُن <فراجهان‌ی> * ندارند»^(۱)، و، پاسخِ

گزینِ گویانه <ی تک‌تکِ آن هرزه‌درآیی‌ها> *

(= hangirdīg andarag)

بـرـا بـر آ مـوزـه‌ی دین بـه‌ی.

۱. <هرزه‌درآیی کیشِ یهود> *

<باور> * کیشِ یهودی <این است که: شمار> * بُن بُنان^(۲) (= a-bun / بی‌بُن) را

نشاید دو تا — در ضمن دور از هم —^(۳) دانست.

< پاسخ: *

در ردّ این < ادعا > * اینکه: اگر < باورِ ما مزدائیان در باب > * «دو کیف (= /ciyōnīh / چوئی) همستیزنده‌ی بی‌بُن، آنهم < در جهان‌های جدا و > * دور از هم» را پوچ می‌انگارند، چرا < خودِ آنان، در آموزه‌های‌شان > * «وجودِ دو کیف همستیزنده‌ی (۴) باهمانه (= موازی) را در زمان‌های نامحدود (= از ازل تا ابد)، (۵) آنهم در یک جهان، به گونه‌ی دوگانی (ham-aw-juxt / باهم جفت) مدعی می‌شوند؟

۲. < هرزه‌درآیی مانی‌گرا: > *

آموزه‌ی < ناراستِ گروهکِ منافق > * مانی‌گرا < این است که: > * هر دو بی‌بُن (= بُنِ بُنان) < هستی دارند ولی، به گونه‌ای درهم‌تنیده، > * هر یک < از دو بُن > * در همین کالبدِ آسمانی اند.

< پاسخ: *

در ردّ این < ادعا > * اینکه: اگر هست و بود (= būdan) حتی یکی < از دو بُن > * را در کالبدِ آسمان < آنهم جدا جدا و دور از هم، > * نشاید مُندانه (= نامحتمل) می‌دانید، < موضوعی که درستی آن > * حتی از هست و بودِ تنانِ جدا از هم به روشنی آشکار است، چگونه بودنِ دو < بی‌بُن را به گونه‌ای تودرتو، > * در همین کالبدِ آسمانی، آنهم تا به جاودان، شدنی می‌دانید؟ (۶)

۳. < هرزه‌درآیی سوفیست: > *

< ماده‌باوریِ آیینِ > * سوفیست (۷) < این است که: > * «همه‌ی برابر-ایست‌ها (= xīrān / اعیان) و کارها و چیزها، < خود، همان بُن > * بی‌بُن اند».

< پاسخ: *

در ردّ این < ادعا اینکه: > * اگر حتی «وجودِ یک < بُنِ مینوی > * را در زمان‌های نامحدود، در دو مکان» پوچ می‌انگارید، (۸) چگونه وجودِ چندین و چند گونه < سرشت‌ها و طبایع > * جدا جدا را، (۹) آنهم در زمانی بی‌کرانه، < نه در دو جا، بلکه > * در چند جا را مدعی می‌شوید؟ (۱۰)

یادداشت‌ها

۱- درک و دریافت نویسنده‌ی روایت از ماده‌باوری (=ماتریالیزم) روشن است: بنا به دریافت نویسنده‌ی این روایت (۱۵۰=)، ماده‌باوران، هیچ خاستگاه فراجهانی برای اعیان و امور و اشیاء قائل نیستند و آن‌ها را بی‌بُن (=اَبُن) می‌دانند و خود ماده را بُن بُنان هستی در نظر می‌گیرند.

۲- «بُن بُنان» را برابر واژه‌ی «اَبُن / a-bun» از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم؛ معنای واژه‌به‌واژه‌ی آن، «بی‌بُن» است؛ با این فرزانواژه (=اصطلاح فلسفی) در بسیاری از روایت‌های دیگر دین کرد روبه‌رو می‌شویم؛ نگرینسته‌ی نویسنده از کاربرد این واژه، نشان دادن فروزه‌ای سلبی برای آن هستی‌دار برترین است که خود، بُن بُنان همه چیز است ولی خود، بُنی پساپُشت خود ندارد؛ پس، بی‌بُن است. نویسنده‌ی روایت، این معنا را با فرزانواژه‌ی پهلوی «اَبُن / a-bun» فرامی‌گوید. بحث این روایت روی هم رفته این است که:

در دستگاه یزدان‌شناسیکِ یهودی، جهان را شاید دارای بیش از یک بی‌بُن (=بُن همه‌ی چیزها) باشد.

در دستگاه یزدان‌شناسیکِ مانیک‌گرا، جهان را می‌شاید که دارای دو بُن باشد؛ ولی نه جدا از هم؛ بلکه تنیده شده در همین کالبد آسمانی؛ و بُن تاریکی درون بُن روشنائی جای دارد. در دستگاه جهان‌شناسیکِ سوفسطاییان، جهان مادی از بنیاد دارای بُنی نیست و همه‌ی اعیان و روابط و امور، مادی اند و ماده، ازلی و ابدی است و بُن یزدانی ندارد بلکه خود ماده است که بی‌بُن است. یعنی: ماده، بُن بُنان همه‌ی چیزها در جهان است و هیچ بُن غیر مادی پساپُشت خود ندارد.

نویسنده‌ی روایت، به شیوه‌ی گزین‌گویی شناخته، نظرگاه هر یک از بدآموزی‌های بالا — البته برابر جهان‌شناسی و دستگاه یزدان‌شناسیکِ مزدایی دوره‌ی ساسانی — را در یک جمله برمی‌گوید و سپس، به همان شیوه‌ی گزین‌گویانه، به بی‌ارجی و نادرستی فراگفت‌های کیشداران پیشگفته رأی می‌دهد.

۳- آموزه‌ی مزداییان این است که، جهان، دو بُنی است؛ و هر کدام در دورترین جای آسمان به نسبت یکدیگر اند. بُن نیکی در ژرفای بخش پاک هستی؛ بُن بدی، در قعر تاریکی.

جمله‌ی معترضه‌ی آیین یهودی، از سوی نویسنده‌ی روایت، برای نشان دادن تقابل باورهای

یهودی با باورهایِ مزدایی آورده شده است.

۴- «دو همستیزنده‌ی باهم» را برابرِ سخنواره‌ی «دُو آگِنِ هَمِستار / dō āgenēn hamēstār» آورده‌ایم؛ به گمانِ ما، بازگشتگاه (=مرجع) «دو» تنها می‌تواند خدا و شیطان در آموزه‌هایِ یهودی باشد.

نویسنده‌ی روایت، پاسخِ یهودی را اینگونه می‌دهد که: شما یهودیان، از یک سو، دوئنی بودنِ جهان را برابرِ باورهایِ ما مزداییان نمی‌پذیرید؛ آنهم دور از یکدیگر، هر کدام در آسمانِ خودشان. ولی در همان دَم، آموزه‌ای را به جایِ آن می‌نهد که در نسبتِ با آموزه‌ی ما مزداییان پذیرفتنش سخت‌تر است؛ یعنی، نخست، به جایِ دو بُنِ خیر و شر، خدا و شیطان را می‌گذارید؛ به جایِ دور از یکدیگر بودنِ شان، در یک گیتی بودنِ شان را می‌نهد.

در سامانی که، پذیرفتنِ دو بُنِ جداگوهر که هیچ کدام دیگری را نمی‌آفریند و در دورترین جای از یکدیگر هستی دارند خِرَدپذیرتر از این است که خدا را خالقِ شیطان قلمداد کنید و هر دو را به گونه‌ایِ سخیف در یک گیتی جای دهید.

۵- «زمان‌هایِ نامحدود» را برایِ سخنواره‌ی «اَبَرین-زَمَانِیها / a-brīn zamānīhā» آورده‌ایم؛ که همان معنایِ «از ازل تا ابد» را دارد.

۶- نظرگاهِ گروهکِ مانی رویِ همرفته این است که: هست و بود (=وجود) دو بی‌بُن را که هر یکی بُنِ یک دسته از چیزهایِ جهان اند را می‌پذیرد، ولی در همان دَم مدعی می‌شود که هر دو بُنِ بُنان، یعنی هر دو بی‌بُن، در یک آسمان جای دارند نه در دورترین جای از یکدیگر.

نویسنده پاسخ می‌دهد: چگونه است که شما مانی‌گرایان، می‌توانید دو بُنِ جداگوهر را در یک کالبدِ آسمانیِ تَکْ گوهر جای دهید، ولی نظرگاهِ ما مزداییان — وجودِ دو بُنِ بی‌بُن در دورترجایِ آسمان از یکدیگر — را نمی‌پذیرید؟

به دیگر سخن، شما مانی‌گرایان نظرگاهِ پذیرفتنی و منطقیِ ما مزداییان را نمی‌پذیرید، در همان دَم، خود، نظرگاهِ باورنکردنی و سخیفی را به میان می‌نهد.

۷- در ادبِ فلسفی-عرفانیِ ایرانِ زمین، دهری و فلسفیِ همردیف آورده شده‌اند؛ برایِ نمونه نگاه کنید به مرصادُالعبادِ نجم‌الدینِ رازی، بابِ چهارم، فصلِ چهارم، ص ۳۹۶.

۸- «وجودِ یک <بُنِ مینوی> * در زمان‌هایِ نامحدود، در دو مکان» در واقع نظرگاهِ مزداییان است؛ ولی با تأکید بر هست و بودِ دو بُنِ بی‌بُن. هر چند که سوفیستِ ماده‌باور حتی وجودِ یک بُن

بی بُن را نمی پذیرد چه رسد به اینکه «دو بُن بی بُن» را بپذیرد.

۹- «چند گونه <سرشت‌ها و طبایع> جدا جدا را» را برابرِ سخنواره‌ی پهلوی «هَر جُد-جُد / har ĵud-ĵud» آورده‌ایم.

دستگاه اندیشگانی «ماده‌باوری / ماتریالیزم»، جهان را برآمخته‌ای از سرشت‌ها و طبایع گوناگونی از قبیل عناصر چهارگانه‌ی «آب و باد و خاک و آتش»، و، «کیف‌های گوناگونی از قبیل «سردی و گرمی و نموری و خشکی»، و، جانداران را برآمزه‌هایی از آن سرشت‌ها و کیف‌ها با اخلاط چهارگانه می‌داند.

به گمان ما، سخنواره‌ی پهلوی در نظر (= هَر جُد-جُد / har ĵud-ĵud) سخن گوشه‌ای به همین موجودات کلی سازنده‌ی جهان و جانداران دارد که برخی از آن‌ها را برشمردیم.

نویسنده‌ی روایت (= موبد پاسخ‌دهنده)، می‌پرسد چگونه است که سوفیست ماده‌باور، از یکسو وجود یک یا دو بُن مینوی را پوچ و باطل و اثبات‌ناشدنی می‌داند، در همان دم، خود، وجود چندین و چند طبع و کیف و خلط مادی سازنده‌ی جهان را باور آورده‌است آنهم در جای‌های گوناگون. ۱۰- همه‌ی آنچه را که ما از این پرسش و پاسخ درمی‌یابیم این است که:

شما سوفیست‌های ماده‌باور، از یک سو دم از جهان بی بُن می‌زنید، از سوی دیگر، ماده را در جایگاه بُن بی‌نیاز از بُن معرفی می‌کنید؟

یعنی در این معنا که بالاخره جهان می‌باید دارای بُنی باشد، که آن بُن، خود، بی‌نیاز از بُن است، با ما هم‌عقیده‌اید؛ ولی، ما مزداییان، بُن بُنان جهان را دو نیروی خیر و شر می‌دانیم، شما سوفیست‌های ماده‌باور، بُن بُنان جهان را ماده می‌دانید.

حال چگونه است وجود بُنی که آن بُن، آنهم در زمانی پایان‌ناپذیر، آنهم در دو جای آسمان را نمی‌پذیرد، ولی خودتان، وجود ماده‌ی بی‌زمان بی‌کرانه‌ی بی‌بنیاد ازی را می‌پذیرید که ضمناً نه در دو جا که در همه جا جای دارد؛ به سخن دیگر، اگر بناست هر گونه «سرمدیّتی» نفی شود، بالطبع، سرمدیّت بُن ماده‌های چهارگانه و سرمدیّت سرشت‌های متضاد نیز می‌باید نفی شود؛ در باره‌ی این تناقض شما (= سوفیست ماده‌باور) چه می‌گویید؟

یعنی، بُن روحانی جهان را رد می‌کنید و به جای آن، بُن مادی با همان صفات را می‌گذارید؛

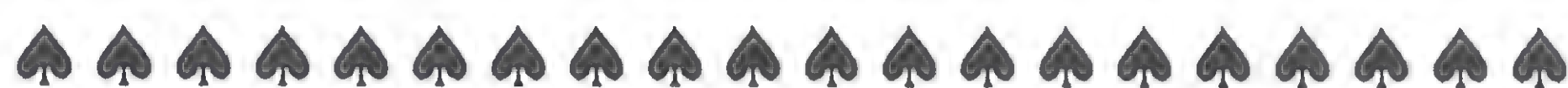
و، دو جایی بودن آن را نیز نمی‌پذیرید، و چندجایی بودن بُن مادی خود را آموزش می‌دهید.

نویسنده‌ی روایت، در بستر سخن پهلوی، «چند جایی بودن بُن مادی» را با عبارت پهلوی

«وَسْ گِیاگ / was gyāg» فراگفته‌است.

خواننده‌ی پژوهنده‌ای که فرزانه‌ی ارسطو در باب «جواهرِ سرمَدیِ فسادناپذیر» را
وارسیده‌باشد، درخواهدیافت که استوارکردِ بحثِ حقیقتِ وجودیِ جواهرِ سرمَدیِ فسادناپذیر /
ناتباهنده همان اندازه پیچیده و دشوار است که اثباتِ جهانِ دو-بُنی.

روندِ بحثِ نشان‌می‌دهد که نویسنده‌ی این روایت با بحث و فحصِ در نظر آشنایی دارد.



۱۵۱. در بابِ چیرگی یکی از دو کنش

(warzišn) نیک یا بد اندر زمانه،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

کردوکارِ مردمان، بیش از هر چیز، دوسیده بر خیم <وخوی> * آنان است؛ و، خیم <وخوی> مردمان، * بیش از هر چیز، دوسیده بر (=paywastag) دینِ آنان است؛ و تغیر <_ خیم و خوی> و گنشِ مردمان، همه <_ از رهگذارِ <تغیر در> * آن (=نوعِ دین) است. (۱)
کالبد (=قالب) همه‌ی دین‌ها از این سه رنگ <_ زیر که نام برده خواهد شد، <_ > * (۲)
رَزیده شده است:

۱. یکی، <آن دینی که> * بارنگِ <باور به> * «خداوندِ نیکی‌آفرین نه-بدآفرین»
<رَزیده شده است> *؛

۲. یکی، <آن دینی که> * با رنگِ <باور به> * «خداوندِ هم نیکی‌آفرین و هم بدآفرین»
<رَزیده شده است> *؛

۳. یکی، <آن دینی که> * با رنگِ <باور به> * «خداوندِ آفریننده‌ی بدی و نه-نیکی‌آفرین» <رَزیده شده است> * (۳).

اکنون گزارشِ هر یک از این سه دین: <_ > *

۳. آن دینی که رنگش <باور به> * «خداوندِ بدی‌آفرین نه-نیکی‌آفرین» است، اگر در جهان رواجِ گسترنده یابد، <باورِ نادرستِ زیر، یعنی اعتقاد به اینکه، <_ > *
«از رهگذارِ زورمندی جهان‌آفرین است که، <فراروندِ هر آن> * نیکی اندر مردمان بازداشته شده است» <فراگیر خواهد شد> *.

آن کسانِ خاصّی (؟) (۴) که <دل و جانِ شان> * با این <باورِ نادرست> * رَزیده شده است (=raštag / شکل گرفته است)، از راهِ فرولغزی در این دین، از نظرِ خیم <وخوی>، * تباه‌ترین‌اند؛ بدترین مردمان <_ زمانه> آند؛ بیش‌ترین نزدیکی‌ها را به دیوان دارند؛ کاسته‌ترین (=ناقص‌ترین) جهانیان‌اند.

نام این دین: «جادوپرستی بدآیین» است. (۵)

۲. آن دینی که رنگش «>باور به<» * «خداوند هم نیکی‌آفرین و هم بدی‌آفرین» است، (۶) به سبب >نیروگرفتن< * پرستندگانِ بیشمارش بسی در جهان رواج یافته است؛ گرداننده‌ی خیم >وخوی< * مردمان سویِ بدی آمیخته (۷) است؛ >یعنی مردمانی که< * کردوکارشان رویِ سویِ کنشِ آمیخته از نیک‌کرداری و بدکرداری دارد؛ از راهِ این >کنشِ آمیخته‌ی بدی با نکویی< * دسته‌دسته آهو و بی‌داد اندر مردم چیرگی می‌یابد؛ و از رهگذرِ این >چیرگی< * ویرانیِ هولناکی جهان را >درمی‌نوردد؛ شمار< * تنابندگان، شگفتانه‌کاستی می‌گیرد؛ کارِ دروغ‌گرایی در مردم بالا می‌گیرد؛ روانِ مردم آسیب‌دیده و تبه‌خو می‌شود؛ سرافکنندگی >مردمان< * چه ستمکامگی‌ها >به بار بنشانند(؟)< * (۸) بخششِ فره‌ی ایزدی >از مردم< * دریغ می‌شود(؟) / nihān-dāštārīh / پنهانی نگه‌داری می‌شود؛ آلودگی و ناپاکیِ زمانه >سربرخواهد آورد< *؛ همه‌گونه بدی به چشم خواهد آمد: همچنانی که >هم اکنون< * پیدا است.

نام این دین: «آیینِ بدآموزِ یهودی» است.

۱. آن دینی که رنگش «>باور به<» * «خداوند نیکی‌آفرین نه-بدآفرین» است، اگر در جهان رواج گسترده یابد، خیم >وخوی< * مردمان سویِ نکویی و دانایی گردانیده خواهد شد؛ به سببِ خیم >وخوی< * دانایانه و نیک‌مردمان، منش، سویِ اندیشه‌ی نیک، گویشِ سویِ گفتارِ نیک و کنشِ سویِ کردارِ نیک >گرایان می‌شود؛ این دین، >با هنرها< * >ی نهادی< * و دادگستری‌اش، افزاینده‌ی >نیکی‌های< * جهان و، رستگارکننده‌ی روانِ مردم >خواهد بود< *.

با اندک رواجی >از این دین،< * بزرگ‌ترین سودهایِ جهان‌آفرین >بهره‌ی< * تن و روانِ مردم >خواهد شد< *.

با رواجِ سرتاسریِ >این دین< * در جهان، همه‌ی مردم، با نکوییِ پاک و ویژه پشیمان می‌شوند (= abar-ēstišnīh / حمایت می‌شوند).

جهان، تهی از پتیاره و سرتاپا نکو می‌گردد؛ >این فرجامِ روشن در آموزه‌هایِ دین< * پیدا است.

نامِ این دین — که به داناییِ هَرُوپِسی (= مطلق) آراسته شده —

«دینِ ویژه‌ی بهی» >یعنی< * «دینِ مزدایی» است.

یادداشت‌ها

۱- «و تغییر خیم و خوی و گنیش مردمان، همه از رهگذارِ تغییر در آن (=نوع دین) است» را سربه‌سر برابرِ سخنواره‌ی پهلوی «ئش ئویش وَرْدِشْنِیگ / u-š awiš wardišnīg» آورده‌ایم.

۲- نویسندگان دین کرد، واژه‌ی پهلوی «رَنگ / rang» را همیشه به معنای «عنصرِ مُقَوِّمِه و مُشْکَلِه» بکاربرده‌اند. در اینجا نیز چنین است. نویسندهِ روایت، عنصرِ مُقَوِّمِه و زیربناییِ اعتقادیِ سه گونه دین را برمی‌شمرد. به دیگر سخن، عنصرِ مُقَوِّمِه و زیربناییِ اعتقادیِ هر کیشی در نسبت با نوع نگاه آن دین به تعریفی است که از جهان‌آفرین ارائه می‌دهد؛ و در این چارچوب، سه گونه دین را برمی‌شمرد:

یکی آن دینی که قضیه‌ی اصلیِ اعتقادیِ دین‌آش «باور به خداوندِ نیکی‌آفرین و نه بد-آفرین» است؛

یکی آن دینی که عنصرِ اعتقادیِ اصلی‌اش «باور به خداوندِ هم نیکی‌آفرین و هم بد‌آفرین» است؛ و، یکی آن آیینی که عنصرِ مقومهِ اصلیِ اعتقادی‌اش «باور به خداوند، در جایگاهِ آفریننده‌ی مطلقِ شر و بدی و نیافریننده‌ی نیکی» است.

۳- خواننده‌ی نکته‌بین خواهد دید که نویسندهِ روایت، پس از این، سه دینِ برشمرده در بالا را با همان ترتیب توصیف نخواهد کرد؛ بلکه نخست دینِ شماره‌ی ۳ را تعریف کرده؛ سپس دینِ شماره‌ی ۲ را و در پایان به توصیفِ دینِ مزدایی می‌پردازد.

۴- «کسانِ خاص» را برابرِ «ئَوَازِیگ کَس / ewāzīg kas» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ ولی دریافتِ روشنی از این سخنواره‌ی پهلوی نداریم.

آیا سخن‌گوشه به کسانِ معدودی است که پشت پا به دینِ بهی زده‌اند و آیینِ بدِ جادوگری و شیطان‌پرستی را پذیرفته‌اند؟

آیا اقلیتی بیگانه و پنهان‌کار اند؟

آیا پیروانِ آیین‌هایِ کهنِ پیشا-آریایی اند؟

آیا پیروانِ آیین‌هایِ بومیِ پیشا-آریایی اند؟

۵- اگر گزارش ما از این بند درست باشد، می‌توان نظر داد که با باوریِ همگون با بد‌آیینیِ «شیطان‌پرستان» امروزی روبه‌رو هستیم. این روایتِ دین‌کرد (=۱۵۱)، یکی از کهن‌نوشته‌ها و گواه‌نوشته‌های این باب است.

۱۵۲. درباره‌ی آن کس که با خویشتن

<خدایی> *خویش <جفت> *است، و، آن

کس که با خویشتن <خدایی> *خویش

<جفت> * نیست، برابر آموزه‌ی دین بهی.

کسی با خویشتن <خدایی> * خویش <جفت> * است که:

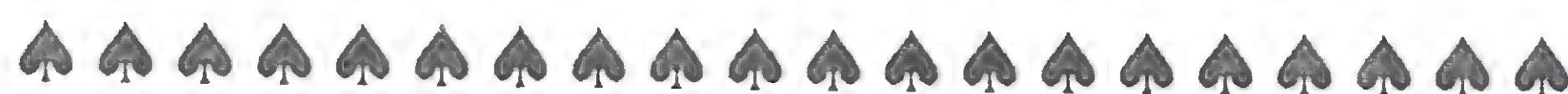
منش و گویش و کنش‌اش را با آخو (= axw / جانِ اهورایی) خویش پیونددهد؛ و از راه همپیوندی با دین بهی، به برترین <نیروی> * آخو — <یعنی> * اورمزد جهان‌آفرین — درپیوسته شود؛ <چنین کسی> * از رهگذارِ راهِ راستی که خود درمی‌نوردد، به خویشتن <خدایی> * خویش و جایگاهِ سربه‌سرنیکی و آکنده از نیک‌بختی خواهد رسید.

آن کسی با خویشتن <خدایی> * خویش <جفت> * نیست که، منش و گویش و کنش‌اش از جانِ خدایی‌اش (؟) ^(۱) بریده است و به کامه‌پرستیِ نا <هماهنگ با> خویشتن <— خدایی> * ^(۲) پیوندخورده است؛ <چنین کسی> * از رهگذارِ پیوند با کژراهه‌ی کامه‌پرستی <به> * بددینی کشیده می‌شود؛ <و از رهگذارِ گرایش به بددینی> * به زدارمینو و دروج گرایان می‌شود (= kašišnīg)؛ در بی‌خویشتنی (= a-xwēš) و جایگاهِ سراسر بد و آکنده از رنج فروخواهد لغزید.

یادداشت‌ها

۱- سخنواره‌ی «جانِ خدایی‌اش» را با گمانمندی برابرِ واژه‌ای از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که هم می‌تواند «خم / xēm» خوانده شود و هم «نیشم / nišēm» و هم می‌تواند کژنوشته‌ای برایِ واژه‌ی آخو (= جانِ اهورایی) باشد. پژوهشِ ما در دین‌کرد نشان می‌دهد که دینِ واژه‌ی «آخو» به معنیِ پرتوای از جانِ اهورایی است که فروغانه‌ای از آن در زندگیِ زمینی به انسان هدیه شده است.

۲- «کامه‌پرستیِ ناهماهنگ با خویشتنِ خدایی» را برابرِ سخنواره‌ی «آ-خوش وَرَن / a-xwēš waran» آورده‌ایم.



۱۵۳. درباره‌ی رسیدنِ مردم به چکادِ

فرهیختگی در هر کاری، <هر کس> * در

پیشه‌ی خود، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

رسیدنِ مردم به چکادِ فرهیختگی و کار در هر پیشه‌ای، به گونه‌ی نهادین، بیش از هر چیز استوار بر آن است که <آدمی> * می‌بایست منش و اندیشه‌اش را پای‌ریز (= hu-dāg / hu-dahag / وقف) فرهیختگی در آن پیشه کند؛ و فراتر از هر کاری، اندیشه‌اش شتابان (= nixwār / آرزومندانه) آهنگ <فرهیختگی> * در آن <کار> * کند.

چونان، آن آرزویِ سرشتین به آن سعادت‌زاترین چیزهایِ سرشتین، که به گونه‌ای جاودانه <و نهادین> * در اندرونِ تن <مردمی‌زادگان به‌ودیعۀ نهاده‌شده‌است> *.

این است که آن بینش (= an wēnišn)،^(۱) از رهگذارِ کارنشانِ بس‌نیرومندی که بر <نیروی> * هوش و، بر اندیشه‌ورزیِ زورمندی که استوار بر آن (= نیرویِ هوش) است، به ایزد وَهْمَن (= سرنمونِ برینِ اندیشه / نخستین تراویده‌ی نورالانوار) خواهد رسید.

<یعنی به پله‌وپایگاهی خواهد رسید که، به> * هولبارترین تنگی‌ها تن نخواهد سپرد و بزرگ‌ترین فراخی‌ها <یِ اینْ جهانی، آرام و قرارش را> * آشفته نخواهد کرد.^(۲)

یادداشت‌ها

۱- بازگشتگاه / مرجعِ «آن»، در عبارتِ «آن بینش»، سخن‌گوشه به اندیشه و منشی دارد که کوشش و جوششِ خود را پای‌ریزِ فرهیختگی در کاری کرده‌است. تنها چنین بینشِ وقفِ کاری شده‌ای می‌تواند اثر و کارنشانِ نیرومندی بر نیرویِ هوش و قوه‌ی اندیشه‌ورزی بگذارد.

۲- چنین می‌نماید نگرسته‌ی نویسنده این است که، رسیدنِ به چکادِ فرهیزش و رسیدنِ به بالاترین مرزِ فرهنگ در هر پیشه‌ای، در زندگیِ زمینی، به شرطی دست‌یافتنی است که به رسیدنِ به بهمن (= مُثُلِ اَعْلایِ اندیشه / نخستین سانِ نورالانوار) دل بسپریم. در آن مقام است که به ذَرَوَه کاخِ مرتبت و قصرِ آرزوها و سرِ همه‌ی فرهیختگی‌هایِ جاودان و تهی از آشوب خواهیم رسید؛ یعنی در تنها پله‌وپایگاهی که خواهانِ چیزی برتر نیستیم؛ زیرا آشوب و کاستی و برتری‌خواهی در آن مقام راهی ندارد.



۱۵۴. در باره‌ی امید به برافراشتگی

دیگر باره و نزدیک و دیرپای <پرچم>*

پادشاهی نیکان، و، امید به تنگی گرفتار آمدن

و <سرنگونی زودهنگام و، >* نابرافراشتگی

دیگر باره‌ی <پرچم>* پادشاهی بدان،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

سامانش پادشاهی نیکان، نهاده شده بر «میانه روی» و «داد پاک و ناب» است. (۱)

اندکی گزافه خواهی و کاستی کاری، هر آن «میانه روی» و «داد پاک و ناب» را میان مردم جهان به لرزه در خواهد آورد.

این، به مانند <آینه> -آبی خوشبوی و تُنک است گش اندک افزاینده‌ی خشکی بر آن، <برابر است>* با بازپس‌گیری گوارایی و، جایگزینی هر آن گندیدگی (?) و پژمردگی (?) بر آب.

<چرای>* امید به برافراشتگی دیگر باره <ی پرچم نیکان، برخاسته از>* یادکرد ستودگان آسمانی <از سوی>* مردمان جهان است؛ <یادکردی>* به هر آن پادشاهی ایشان (=ستودگان آسمانی) است که به سبب نیکی و نواخت (=šnāyišn) آنان، هر آن دادگستری <ویژه‌ی>* ایشان <بر مردم زمینی>* فرا خواهد رسید؛ یعنی، <فرارسیدن>* هر آن چاره و کوشایی سزاواری که با چنان <دادگستری ویژه و آسمانی همسنگ>* است.

و، از هر آن پادشاهی بدان، که در زادونهاد خود گزافه خواهی و کاستی کاری (=افراط و تفریط) است، چه تباهی‌ها که بر نیروی «میانه روی» و «داد» همسنگ (۲) «آن طرفه‌مرد فرزانه‌ی دادگستر» خواهد بارید. <پادشاهی بد بدان>* همانی است که اکنون در جهان دیده می‌شود (?).

اما، تا آن زمان که «آن مرد» (۳) اندر جهان به پیدایی رسد، <پادشاهی بد بدان>* به سبب گزافه خواهی‌ها و کاستی‌های خودش چنان از هم‌پاشد و سرکوب شود <که>*.
همینکه «آن مرد» در جهان به آشکاری و پیدایی رسد، آن پادشاهی <بد بدان>* به سبب

نزدیک شدنِ زمانِ مرگش، به دستِ آن طُرفه‌مرد، به خواری، نیست و نابود می‌شود.
 <چرایِ امید به> * برنیافراشتگیِ دیگرباره‌ی <پرچمِ بدان،> * پی‌آمدِ یادکردِ ستودگانِ
 مینوی <از سوی> * مردمِ جهان و، پی‌آمدِ یادآوردِ بسی رنج و زیان و دردی است که از پادشاهی
 بدِ آنان می‌آید.

یادداشت‌ها

- ۱- «دادِ پاک‌وناب» را برابرِ «داد ئی اَبَزگ / dād ī abēzag» آورده‌ایم؛ نظرگاهِ نویسنده این است که «عدالت» خالص و بی‌غش تنها می‌تواند از پادشاهیِ ایرانی و دینِ ایرانی برخیزد.
- ۲- «میانه‌روی و دادِ همسنگ» را، به شیوه‌ی باهم‌شماریک (=قیاسی)، برابرِ با «پَیمان تُد داد ئی اَبَر / paymān ud dād ī abar»، از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ معنایِ واژه‌به‌واژه‌ی آن، «میانه‌روی و دادی که هست برابر» می‌باشد.

- ۳- عبارتِ «آن مرد» سخنِ گوشه به چه کسی است؟ آیا بهرامِ ورجاوند؟ آیا سوشیانس؟



۱۵۵. درباره‌ی نشانگانِ دسته‌ای <از

مردمان >* که فره <ی یزدانی‌شان >*

فراز گرفته و رو به بالا می‌درخشد، و، نشانگانِ

دسته‌ای <دیگر از مردمان >* که فره <ی

یزدانی‌شان >* نشیب‌گرفته و سر به نگونی

کاهنده‌گذارده‌است، برابر آموزه‌ی دینِ بهی.

<نشانگانِ فرازندگی و بالندگی فره‌ی یزدانی: >*

از نشانگانِ دسته‌ای <از مردمان >* که فره‌ی <یزدانی‌شان >* فراز گرفته و رو به بالا می‌درخشد، این سه گونه <ی زیر برشمردنی >* است:

۱. <یک نشانه آن است >* که مِه‌تران‌شان^(۱) از راهِ داناییِ دینی و اندرزهایش، و نیز، با فرمان‌بری <ی مِه‌تران >* پیشوایی می‌کنند.

۲. <یک نشانه‌ی دیگر آن است که: >* مِه‌تران‌شان، با پیروی از پرسش و پاسخ‌های دین‌ورانه^(۲) و خوب‌نیوشیدن <ی مِه‌ترانِ دیندار، از آنان >* پیروی می‌کنند.

۳. (الف). <نشانه‌ی دیگر اینکه، >* آنانی (=فرادستان‌شان) که بر فرودستان سراند، <از این فرادستی، >* آرمان‌گرا و سبک‌بار اند؛ و، فرودستان، از فرادستیِ مِه‌تران (=ul abar) خوشنوداند (=سرخوش‌اند / xwaš).^(۳)

۳. (ب). <در این میان، >* اگر <خدای ناخواسته! >* فرادستیِ مِه‌تران سربه‌فروودگذارد، <مِه‌ترانِ تاج و تخت از دست‌داده، >* به گونه‌ای دادخواهانه، آهنگِ فرادستی <ی از دست رفته >* را خواهند داشت؛ و فرودستانی که <از بدِ روزگار >* فرادستی یافته‌اند (=frōd andar ul)، فروتنانه (=erīg) آهنگِ فرودستی <ی پیشین > دارند.

نشانگانِ دسته‌ای <دیگر از مردمان >* که فره <ی یزدانی‌شان >* نشیب‌گرفته و سر به نگونی کاهنده‌گذارده، بازگونه‌ی آن سه نشانگانی است که در بالا شمرده‌آمد.

خیم و خوی بد از سوی فرادستان» را فراندیشه داشته‌ایم.

شاید بتوان واژه و نگارش در نظر را «وَتَر-خِمان / <wa>ttar-xēmān» نیز خواند.

به هر روی، نظرگاه نویسنده این است که «نزول و پستی اخلاقی طبقات فرودست» را برساند.

۵- آنچه که ما از این روایت درمی‌یابیم این است:

نخست، بخش‌بندی زمانه به دو گونه روزگاری است که یا با درخشش فره‌ی یزدانی، یا با پوشیدگی فره‌ی یزدانی نشان زده می‌شود.

فرادستان و فرودستان طبقاتِ مَرْدُمیک (= اجتماعی) نیز در هر دوره و زمانه‌ای از خود دو گونه رفتار نشان می‌دهند.

نکته‌ی شاینده در این روایت، کاربرد واژه‌ی «مه / meh» برای طبقه‌ی مه‌تر مَرْدُمیک، و، کاربرد واژه‌ی پهلوی «که / keh» برای طبقه‌ی که‌تر مَرْدُمیک است.

نویسنده از به کاربردن دو واژه‌ی «آل / ul» و «فرود / frōd» فرادستی و فرودستی یکی از آن پایگان‌های مَرْدُمیک (= اجتماعی) را فراندیشه‌ی خود دارد.

هر زمان که در مردمگاهی (= اجتماعی)، لطفِ فره‌ی یزدانی تودگان و سروران را دربرگیرد، سروری از آن نژادگان و فرادستان شایسته‌ی سروری خواهد بود و درخشندگی فره‌ی یزدانی بهره‌ی مردم خواهد شد؛ فرودستان از سروری آنان شاداند؛ فرادستان نیز از این سروری در اندیشه‌ی کمال‌آند. اگر به سبب حادثه‌ای یا تازشی اهریمنانه، فرادستان شایسته‌ی سروری، سر به که‌تری و فرودگذارند، همیشه می‌باید، با بزرگ‌منشی و ویژه‌ی خودشان در اندیشه‌ی بازپس‌گیری تخت‌وگاه از دست رفته باشند؛ فرودستان و زبونیان تازه سروری یافته نیز در اندیشه‌ی این باشند که در زمان بهنگام، تخت‌وگاه را به دست شایستگان سروری بسپرنند.

اگر به هر چم و بهانه‌ای، همه‌ی نشانگان پیش‌گفته بازگونه‌شوند، فره‌ی یزدانی از مردمان برگرفته خواهند شد.

معنای پیش‌گفته درباره‌ی طبقات و پایگان‌های فرادست و فرودست، در سرتاسر دین کرد، به گونه‌ای متعصبانه پیگیری و دنبال می‌شود. برای نمونه نگاه کنید به همین کتاب سوم، کرده‌ی ۲۰۲ ام، بند ۸ ام.



۸۸=۱۵۶ برشمردن آنچه که به بیش‌ترین

اندازه دینِ مزدایی را به بالندگی می‌رساند، و

آنچه به بیش‌ترین اندازه آن را به

تباهی می‌کشاند، برابر آموزه‌ی دینِ بهی.

برابر آموزانش دینِ <بهی>، * آنچه به بیش‌ترین اندازه دینِ مزدایی را به بالندگی می‌رساند، <میانه‌روی>^(۱) دانسته شده است (ōšmurišn / شمرده‌شده‌است)؛ <که پی‌آمدِ آن: >* رادمردی و بخشایشگری با همدینان و پارسایان است؛ <که آن نیز بروبار> * تن‌دردادن و گوش‌جان سپردن به دستوری زرتشت‌وارترین <بهی دینداران> * (=zarduxšrōtom)، <یعنی> * پارسای سزمنون جهان است.

آنچه آن را (=دینِ مزدایی را) به بیش‌ترین اندازه به تباهی می‌کشاند، هر آن گزافه‌خواهی و کاستی‌کاریِ اهریمن‌خواهانه — <همان> * پتیاره‌ی جهان و دینِ بهی — است؛ <که پی‌آمدِ آن، >* ناآشتی و ستیزه‌جوییِ باهمانه‌ی (=āgēnēn) تودگان در خوارداشتِ آنی که پله‌وپایگاهِ دینِ دستوری دارد، می‌باشد.

_____ یادداشت‌ها _____

۱- «میانه‌روی» را به شیوه‌ی باهم‌شماریک (=قیاس) با بندِ دومِ روایت، به ترجمه افزوده‌ایم؛ نویسندهِ این روایت، در بندِ دومِ این گزارش، که ماده‌ی تقابل و ستیزِ با دینِ مزدایی را فراخ‌تر می‌شناساند، از هم‌ستیزنده‌های «میانه‌روی»، یعنی افراط و تفریط نام می‌برد.

و نیز برای استواریِ درستیِ قرائت و بازسازیِ ما نگاه کنید به عبارتی از همین کتابِ سومِ دینِ کرد، کرده‌ی پنجاه و هفتم، دفترِ یکمِ گزارشِ در دست:

هستشِ داناییِ دینِ مزدایی — از آنجا که پتیاره‌هایش افراط و تفریط است —

در گوه‌رِ خود، «میانه‌روی» ست؛ زیرا <میانه‌روی، بر سازنده‌ی> * ذاتِ دینِ مزدایی است.

هم‌ستیزنده‌ی با داناییِ <دینِ مزدایی> * افراط می‌باشد؛ که هم‌زادِ دروغینِ دین است؛ و

پتیاره‌ی <دینِ مزدایی> * تفریط است.



پیشکش به: دکتر علی اصغر رهبر؛
به پاس آنکه نامواژه‌ی سپند پزشکی، برآورنده‌ی اوست.

۱۵۷. *I*. درباره‌ی خاستگاه پزشکی،
II. چرایی بایستمندی آن،
III. (الف)، گونه‌های پزشکی، و،
(ب). بخش‌بندی‌هایش،
(ج). <گوناگونی تن‌پزشکان>*
IV. کردوکار و سود پزشکی،
V. جدا‌بُنی <گوهر>* پزشکی از
بیماری،
VI. چگونه بودن پزشکی،
VII. نیکی‌های پزشکی،
VIII. زیرماده‌ای که کار پزشکی بر
آن است، و، <نوع>* کار <پزشکی>*
بر آن ماده،
IX. ارج <پزشکی>* و سنجه <ای
که با آن، پزشکی سنجیده می‌شود>*
X. (الف). نیکودَهِش تن‌پزشک در
تن‌پزشکی،
(ب). و، نیکودَهِش روان‌پزشک
در روان‌پزشکی،
XI. (الف). آزمونی که بر هر دو

(=تن‌پزشک و روان‌پزشک) >انجام می‌گیرد،
و، آن پزشکی را که <* می‌شاید آزمود و
آنی را که شایسته‌ی آزمون نیست،

(ب). آن کارِ درخوری که پزشک
می‌باید با مردم کشور انجام دهد،

>(ج). آن پذیرایی شایسته‌ای که
مردم باید در برابر پزشک انجام دهند،

(د). سنجه‌ی آزمون، روادید و
میزانِ مزدِ پزشک، <*

(ه). کیفرِ آن دسته از پزشکان که
آزمون‌نشده و بی‌روادید (=بی‌پروانه)
پزشکی می‌کنند،

(و). و اینکه آزمودنِ پزشک و
گزینشِ وی بر عهده‌ی چه کسی ست؟

XII. (الف). در اینکه نامواژه‌ی
پزشک و درمانگر برازنده‌ی چه کسی ست؟

(ب). و اینکه پزشکی >در میانِ
چهار پیشه‌ی شناخته‌ی مردُمیک، <* در
کدام پیشه (=طبقه) جای دارد؟

XIII. آن >چاره‌جویی <* بایسته‌ای
که روان‌پزشک از تن‌پزشک، و تن‌پزشک از
روان‌پزشک برمی‌گیرد، و، آن <کمک >*
بایسته‌ای که هر دو می‌باید از پادشاه بگیرند،

XIV. خاستگاهِ بیماری،

XV. گونه‌هایِ بیماری و نام‌هایِ شان،

XVI. گونه‌گونیِ داروها،

XVII. (الف). نیروی سامان دِه

تندرستی،

(ب). آن نیرویی که هموندهای
تن را برای سامانش درست،
سازمان می دهد،^(۱)

(ج). و آنی که نیروگان جان را
برای کار سودمند یگانه می کند
(= hamēnāg / همراهی می کند)،

XVIII. (الف). نیاز مردم به نگه داری تن
و ویرایش جان، و، <چم و چرای نیازشان> *
به خوراک و دارو،

(ب). <درباره ی گوهر مینوی تن
و جان آفریدگان آسمانی> *،

XIX. شماره ی زمینه های که کار
تن پزشکی بر آن است،

XX. <آنچه که> * کنش پزشکی بر
آن است، و، فرجام آهنگ پزشکی،
پسان گزیده، با کم ترین واژگان،
برابر آموزه ی دین بهی.^(۲)

I

<درباره ی بُن اهورایی پزشکی> *

بنیاد پزشکی، فرزانش اهورایی است که پزشکی در آن (=فرزانش اهورایی)، نزدیک ترین
دانش ها برای <شناخت> * سرشت آمیختگی <جهان با آلودگی اهریمن> * است.^(۳)

II

<چرایِ بایستمندی آن: >*

چرایِ بایستمندی پزشکی، برآمدِ نیازِ <مردم> * و دیگرِ آفریده‌هایِ گیتیایی در
<پسراندن> * تازشِ اهریمن، از بهرِ پائیدانیِ تن در درستی و درمانِ کردنش از بیماری است.

V

<جدائنیِ گوهرِ پزشکی از بیماری: >*

پزشکی از بیماری جدائنی دارد؛ چونان جدائنی دانایی <از نادانی.

III

(ب). بخش‌بندی‌هایِ پزشکی:

زیربخش‌هایِ < * پزشکی، > یکی، مینوپزشکی و تگ‌تکِ اندرزهایش (= تجویزاتش)
است؛ < * یکی، گیتی‌پزشکی و تگ‌تکِ اندرزهایش (= handarzīgih) می‌باشد.

نخست، اندرزهایِ مینوپزشکی است:

که با < بهره‌گیری از > * نیرنگ‌هایِ (= ادعیه) دینِ بهی، بیماری‌هایِ اهریمنانه و دیگرِ آزارها را
از تنابندگان می‌زداید و نیست و نابود می‌کند؛

<دودِ دیگر، > * اندرزهایِ گیتی‌پزشکی است:

که با < بهره‌گیری از > * داناییِ دینی، کالبدِ مادیِ تنابندگان را از بیماری‌هایِ اهریمنانه
می‌پرهیزاند و بهبود می‌بخشد.

هر یک (= مینوپزشکی و گیتی‌پزشکی)، دو بخش اند: فراگسترانه و ویژستانه (= خاص). (۴)

۱ / ۱. <فرجام‌آهنگ> * فراگسترانه‌یِ (= عام) مینوپزشکی، برابرِ با آموزه‌یِ دینِ بهی:

روان‌پزشکیِ همگیِ مردمان است که بیش از هر چیز ویرایشِ خیمِ <وخوی> خودِ جهانیان
است؛ آنهم به کمکِ سخنِ آفریننده (= ahu)، کشوربان، سرورِ دینی (= rad) و به کمکِ
<مرجعیت> * زرتشت‌وارترین < همه‌یِ دینداران.

۱ / ۲. <فرجام‌آهنگ> * ویژستانه <یِ مینوپزشکی: >*

روان‌پزشکیِ مردم است، از رهگذارِ رویگردان کردنِ آنان از اندیشه‌یِ بد و گفتارِ بد و کردارِ بد، و،

گرایان کردنِ شان سویی اندیشه‌ی نیک و گفتارِ نیک و کردارِ نیک است؛ که بیش از هر چیز (abērtar=) با ویرایشِ خیم‌وخویِ خودِ دانایان و دین‌بُرداران، آنهم برابرِ آموزايش‌های دینِ بهی فراهم می‌آید.

۲ / ۱. <فرجام‌آهنگ> * فراگسترانه‌ی گیتی‌پزشکی:

تن‌پزشکی مردم است — آنگونه که دینِ بهی می‌آموزاند — در <گردن‌نهادنِ به> * دستوری زرتشت‌وارترین <— همه‌ی دینداران> * و نیکوفرمانی از کشوربان، برای نگه‌داری بُن‌ماده‌های تن <— آفریدگان> * در برابرِ پوسیدگی <های اهریمن‌خواهانه> *.

۲ / ۲. <فرجام‌آهنگ> * ویژستانه‌ی گیتی‌پزشکی:

تن‌پزشکی تَک‌تَکِ مردمان است — آنگونه که از «آموزه‌های درمان‌گران»، (۵) برمی‌آید — برای پائیدنِ هموندهایِ شان (=اعضای بدنِ شان) در برابرِ تباهی <های اهریمن‌خواهانه> * <خود> * تن‌پزشکی شش رشته (=baxšišn) دارد؛ که نام‌شان برابرِ یادنوشتِ <کتاب> * دین <این است: > * (۶)

۱. آهلایی‌درمانی (=زُهد‌درمانی)، (۷) ۲. آتش‌درمانی، ۳. گیاه‌درمانی، ۴. کارد-درمانی،

۵. نیشتردرمانی و ۶. مَنَثَر-درمانی.

زیربنیادی‌ترین‌شان، که در جهانِ دیده می‌شود(؟) [یا: یافت می‌شود]، مَنَثَر-درمانی است؛ چرایی بنیادینِ بودنش <در کارِ درمان> * این است که بی زخم و درد و رنجِ تن، بیماری‌ها را — با نیرنگ و افسون‌های (=آدعیه و اذکار) مَنَثَرئی — به‌تندی از تنِ مردم می‌زداید. (۸)

دو دیگر(؟)، <پس از گیاه‌درمانی، زیربنیادی‌ترین درمان> * همان آتش‌درمانی است؛ چرایی آتش <این است که: > * با نیروی آتش، در کارِ زدودنِ تباهی و پوسیدگی و زهرناکی(؟) بیماری (۹) [یا: گسترش(؟) بیماری] از راهِ هَواست، آنهم با تفتاندنِ تن، <.....> *.

[[از رهگذارِ گندزدایی کردنِ با گیاهانِ بُویمند (=مُعَطَر) مؤثر (=pērōzgar)، در کارِ زدودنِ

بسیاری بیماری‌ها از تن است، آنهم با کم‌رنجیِ تن]](؟) (۱۰)

<در پله‌ی پایین‌تر، > * سدیگر، گیاه‌درمانی جای دارد؛ چرایی آتش <این است که زخم و

رنج‌آش < * از زخم و رنج برخاسته از کارد یا نیشتر پزشکی کم‌تر است؛ زیرا با خوردن و گندزدایی < گیاهینه > * و دیگر < درمان > هایی از این گونه، بیماری‌ها را از تن می‌زداید. میان کارد پزشکی و نیشتر پزشکی، نیشتر پزشکی در < زینه‌ی > * پایین‌تری است. (۱۱)

< بخش‌های روان پزشکی: > *

روان پزشکی < نیز > * دو بخش دارد:

۱. باور آوردنِ زبانی به دینِ بهی؛
 ۲. باور آوردنِ رفتاری به دینِ بهی.
- هر دو گونه باورها، روانِ مردمان را بهبود می‌بخشد.

XII

(الف). < در اینکه نامواژه‌ی پزشک و درمانگر برازنده‌ی چه کسی ست؟ > *
در جهان، آن کسی برازنده‌ی پله‌وپایگاهِ «درمانگری» است که، پاسبانِ روانِ همگیِ مردمان از گناه و، تن‌شان از بیماری باشد.
در جهان، آن کسی برازنده‌ی پله‌وپایگاهِ (= nām) پزشکی است که روانِ همگیِ مردم را از گناه و تن‌شان را از بیماری بهبود بخشد.
نزدِ یکِ یکِ مردم، نامِ «درمانگر» ارزانیِ آن کسی ست که روانِ یکِ یکِ مردم را از گناه و تن‌شان را از بیماری پاسبانی کند. (۱۲)
نزدِ یکِ یکِ مردم، نامِ «پزشک» ارزانیِ آن کسی ست که روانِ یکِ یکِ مردم را از گناه و تن‌شان را از بیماری بهبود بخشد.

III

(الف). < گونه‌های پزشکی: > *

۱. تن پزشکی دو گونه است: یکی، پاییدنِ تن برایِ درست‌مانی و، یکی، به‌بهود رساندنِ تن از بیماری است.
به همان گونه، روان پزشکی < نیز دو گونه است: یک گونه‌ی آن، < * در کار پاییدنِ

(=مصونیت) روان از گناه است و <یک گونه‌ی دیگرش> * بهبودبخشیدنِ روان از گناه است.

IV

<کردوکار و سود پزشکی: >*

کارِ فراگسترانه‌ی (=amaragānīg / همه‌گیر) پزشکی، پاییدنِ روان و تنِ همگیِ مردم به یوبه‌ی درستی است و، بهبودبخشیدنِ از بیماری می‌باشد؛ سودی که از آن <برمی‌خیزد، > * سامانِشِ جهان به یوبه‌ی درستی و پاکی و خوشبویی است.

کارِ ویژستانه‌ی (=ēwāzīg / خاص) پزشکی، پاییدنِ روانِ تک‌تکِ مردم از گناه و، تن‌شان از بیماری است؛ و سودی که از آن <برمی‌خیزد، > * درست‌مانی و راه‌اندازی (=kārīgih / کارآیندی) تنِ مردمان و، پارسا شدنِ روان‌شان است.

VI

<چگونه بودنِ پزشک: >*(۱۳)

چگونه بودنِ پزشک، هم درباره‌ی روان‌پزشک و هم درباره‌ی تن‌پزشک، (۱۴) هر دو، اندازه‌اش، (=handāzag / معیار) باگزینشِ شهریارِ فرزانه‌ی دین‌آموخته (۱۵) است.

(الف). <چگونه بودنِ روان‌پزشک: >*

<گزینشِ > * روان‌پزشک، <به عهده‌ی > * زرتشت‌وارترین <— همه‌ی دینداران > * صاحبِ دستور (=فتوی) است؛ به گونه‌ای که: پاکیزه خیم، دارنده‌ی خردِ ناب، دارایِ ویژسته‌ترین <گونه‌ی > * دینداری (=اصالتِ دینی)، (۱۶) اندیشنده به یزدان، یزِشگرِ برترین قوه‌ی اخو [یا: ستایشگرِ اندیشه‌ی نیک]، (۱۷) مینوبین، (۱۸) به یاد سپارنده‌ی اوستا، (۱۹) گزارنده‌ی زند <— اوستا > *، دین‌آگاه، فارغ از بدگمانی <نسبت به حقایقِ دینی > *، (۲۰) آراسته (؟) و بزرگ‌دادگستر (=مدافعِ فرساخته‌ی راستی)، دارنده‌ی شناختِ وِهمَنانه، (۲۱) تهی از خشم، دشمنِ کامه‌پرستی، سرکوب‌کننده‌ی آز، تیزفرمان در کشتنِ گناهکاران است؛ زمانِ بهره و پاداشِ شایستگان به سزاواری بخشایشگر <ی پیشه‌می‌کند > و، وکیلی فرساخته است؛ (۲۲) در این پنج چیز <— زیر > * اندازه نگه‌دار است:

«چشم»، «دهان»، «زبان»، «گوش» و «نَفَس».

چشم را از زخم‌زدن(?) (= چشم‌زخم) <بر حذر می‌دارد>*؛ دهان را از خوردن بی‌اندازه (= بی‌آیین)؛ زبان را از یاوه‌گویی؛ گوش را از نانیوشیدن(?)؛ (۲۳) نَفْس را از سرکشی؛ تاکه <قوه‌ی>* بینایی‌اش(?) نتواند گزند رساند. (nē-<wi>zendihād?)، چهار اندام <دیگرآش> (pēšagān) (۲۴) به گناه آلوده‌نگردد و در پس‌زدن دیوان <همیشه>* آماده‌باشد؛ نمایانده‌ی راه‌رستگاری به آفریدگان است؛ گزارشگرِ درست <راستی‌ها و رُخدادها>* میانِ شاه و جهانیان است؛ در هر کاری به‌درستی فتوامی‌دهد؛ به‌رساترین‌گونه دین و شهریارِ همراستا [یا: هم‌گوهر] (۲۵) را پایندان‌کند؛ هر فرمانی را که صادرمی‌کند و رواج‌می‌دهد چَم‌ورزانه (= čimīg / مُسْتَدَل) باشد.

(ب). <چگونه بودنِ تن‌پزشک>*

و <اما>* درباره‌ی آراینده‌ی سرشت <تنانی>*، [یکاربرنده‌ی درست‌نیرنگ‌ها] (?)، تن‌پزشک، <که در گزینشِ وی>* درمانگرِ <بزرگ>* ایران <صاحبِ دستور (=فتوی) است>*؛ به گونه‌ای که: پرهیزاننده‌ی سرشتِ نیک <گوهر در برابرِ ناترازندگی>* باد، دوستدارِ روان(?)، (۲۶) باریک‌نگر (=دقیق)، بسیار <کتاب>* خوانده، به یادسپارنده‌ی نوشته‌ها، (۲۷) آزمایشگریِ پُرکار در <شناخت>* نیرویِ جوهری و تغییرِ اعراض (=jadagān / چهره‌نمایی‌هایِ جوهر) است؛ (۲۸) <یعنی: شناسنده‌ی آن دسته از تغییراتِ عَرَضی که>* سرشتِ تنانی را به بدی (=بیماری) می‌کشاند، باشد؛ اندام‌شناس [یا: زمان‌شناس]، و شناسنده‌ی تغییرها (=تغییراتِ عارض بر سرشت)، شناسنده‌ی درمانِ بیماری‌ها، پزشکِ کاردیده، پزشکی نیامیخته، (۲۹) خدا ترس (=hu-tars / متقی)، دوستِ همیار <بیماران>* (۳۰) تهی از رَشک، دارنده‌ی صدایِ گرم، (۳۱) عاری از رفتارِ خوارمُشانه، شکِبا، بکار برنده‌ی درست‌نیرنگ‌ها (=ادعیه)، دشمنِ بیماری، خواهانِ <تن‌درستی>* بیماران، پرستارِ <کودکان و زنان>* نابه‌شیار(?)، نه آزار رسان، ملایم‌طبع(?)، کاردان، (۳۲) سبک‌دست، فرهیخته‌کار و درمان‌فرما(?)، شایسته‌ی خوشنامیِ دیرپا، نه دوستدارِ نام و آوازه(?) که خواهانِ مزدِ آن‌جهانی است.

زیرا با دستِ او ست (=درمانگر) که دست‌آموزی و همکاریِ اَزِیْمَن، (۳۳) و، ابزارمند شدنِ به

گیاهانِ بهبودبخشِ خوب سازگارکننده <ی سرشت>* در کارِ درمان، فراهم می‌آید.

<آگاه به آیین>* دورنگه‌داریِ تن از بیماری و، <آگاه به شیوه‌ی>* زُدایش

کژاندامی‌ها <ی تن>* (۳۴) و ناخوشی‌ها، آورنده‌ی آسانی و مزه‌چشانی (۳۵) و،

به نیکی راه اندازنده‌ی <قوه‌ی> * زندگی است.

VII

<نیکی‌های پزشکی: > (۳۶)

نیکی‌ای که در کارِ روان‌پزشکی <بهره‌ی> * روان‌پزشک می‌شود [یا: نیکی و پلّه‌وپایگاهی که بهره‌ی روان‌پزشک می‌شود] راستی و پرهیزگاری (۳۷) است <آنها ازبهر> * کمکِ دستِ (= دست‌آموز) گیتیایی امشاسپندِ اردیبهشت بودن است؛ و هر آن <نیکی>‌ای که <بهره‌ی> * تن‌پزشک در کارِ تن‌پزشکی می‌شود، دست‌آموزی و چاره‌خواهی از ازیمن (۳۸) — همکار امشاسپندِ اردیبهشت <در کارِ درمان> * — می‌باشد. (۳۹)

VIII

<زیرماده‌ای که کارِ پزشکی بر آن است، و،

نوع کارِ پزشکی بر آن ماده: > *

زیرماده‌ای (= mādag / موضوع) که کارِ روان‌پزشک بر آن است، روانِ پیکرپذیرفته‌ی همگیِ مردمان می‌باشد؛ و <نوع> * کارش بر آن زیرماده، برپایه‌ی بایدها و نبایدهای (= اوامر و نواهی) برگرفته از آموزه‌های دینِ بهی، در کمکِ دست‌گرفتنِ (= abdistihā / آموزش‌خواهی) از امشاسپندِ اردیبهشت، برای پاییدنِ روان از گناه و سویی کرفه‌ی نیک پارساگردانیدنِ آن است. زیرماده‌ای که کارِ تن‌پزشک بر آن است، تنِ روان‌پذیرفته‌ی (= تنِ روانمندشده‌ی) همگیِ مردمان می‌باشد؛ و <نوع> * کارش بر آن تن، با ابزارِ پرهیز و درمان و کمکِ دست‌گرفتنِ (= آموزش‌خواهی) از ازیمن، برای پایندانیِ تنِ <مردم> * (= تنان / اشخاص) در درستی و، بهبودبخشیدنِ شان از بیماری است.

IX

<اندازه‌ی ارجِ روان‌پزشکی و تن‌پزشکی: > *

(الف). اندازه‌ی ارجِ روان‌پزشکی:

بر این است که زندگی (= زیست‌مندی / زیست‌بخشی) و دریافتگری (= mārišnōmandīh /

هوشیدن / احساس) تن، همه از روان است.

(ب). اندازه‌ی ارجِ تنْ‌پزشکی:

بر این است که، روان، ابزار <پیدایی و کردوکارِ در گیتی> * و کارگزاری <گیتیانه> * را همه از تن دارد.

<اندازه‌شناسیِ سنجهِ روانْ‌پزشکی و تنْ‌پزشکی: > *

معیارِ (handāzag=) سنجشِ روانْ‌پزشکی، بر خود <روانْ‌پزشکی> * استوار است؛ معیارِ سنجشِ تنْ‌پزشکی، در این است که <تنْ‌پزشکی> * ابزار <روانْ‌پزشکی> * است.

X

(الف). <نیکودَهشِ تنْ‌پزشک در تنْ‌پزشکی،

(ب). نیکودَهشِ روانْ‌پزشک در روانْ‌پزشکی: > *

(ب). نیکودَهشِ روانْ‌پزشک در روانْ‌پزشکی، که نیز استوار بر شناختِ نیروگانِ جان و برادرهایِ دروغینِ یکِ <نیروگانِ جان است، > * به گونه‌ای ست که به حفظِ مرزبندیِ درستِ یکِ <نیروگان> آش، در برابرِ تباهیِ آوری‌هایِ هرآن برادرهایِ دروغینِ شان (=برادرهایِ دروغینِ نیروگانِ جان) و، در امان ماندنِ از آنان <می‌انجامد> *.

(الف). نیکودَهشِ تنْ‌پزشک در تنْ‌پزشکی که آن نیز <نهاده بر شناختِ یکِ یکِ هموندهایِ تن و، یکِ یکِ همستیزنده‌هایش است، > * به گونه‌ای ست که به همپیوستگی‌ها و سامانِش‌هایِ تن، <در برابرِ تگ‌تکِ > * آشفته‌کاری‌هایِ همستیزنده‌هایِ نهفته در سرشت <می‌انجامد>.

XI

(الف). آزمونی که بر هر دو (=تنْ‌پزشک و روانْ‌پزشک) انجام می‌گیرد؛

آن پزشکی را که می‌شاید آزمود و آنی را که نمی‌شاید آزمود؛

(ب). آن کارِ درخوری که پزشک می‌باید با مردمِ کشور انجام دهد؛

(ج). آن پذیراییِ شایسته‌ای که مردم باید در برابرِ پزشک انجام دهند: > *

(الف). آزمون <و گزینش> * روان پزشکی در <رشته‌ی> * روان پزشکی، استوار بر ابزار خیم و خرد است؛^(۴۰) نخست، در <گستره‌ی> * آسرونی (=دین سالاری)، دودیدگر در <گستره‌ی> * خانه و خانواده، سدیدگر در <گستره‌ی> * ده، چهارم در <گستره‌ی> * شهر، پنجم در <گستره‌ی> * کشور؛ <روان پزشکی سربلند> * از آزمون را، به سبب شایستگی‌ای که در <زینه‌ی> * پایینی روان پزشکی <بدست آورده است> * می‌شاید به آن پایگانی که <یک پله> * برتر (=abar) است، برگزید؛ و به همان اندازه، <پله‌پله> * تا به <زینه‌ی> * زرتشت‌وارترین <دینداران> * — که برترین <پایگان> * روان پزشکی میان مردمان است — برگزیده شود.

<آن روان پزشکی که در امتحان> * سربلند از آزمون نیست (=nē-šāyēd)، اگر در <زینه‌ای> * پایین‌تر است، برای گزیدنش به پایگان بالاتر دیگر شایسته‌ی آزمودن نخواهد بود.^(۴۱)

آزمایش <وارسی> * شایستگی تن پزشکی در <زمینه‌ی> * تن پزشکی، نخست، می‌باید بر تن بیمارانی <که از فرقه‌ی> * دیوپرستان اند، انجام گیرد (=uzmūdan)؛ <و اگر آن دیوپرست درمان شده، در آن درمان تن پزشکی، از بیماری> * رهایی یافت، می‌شاید پزشک <درمانگر> * را در آزمایش تن پزشکی <سربلند و آزموده> * در نظر آورد.^(۴۲)

و اگر که، با آن آزمایش تن پزشکی <که در درمان دیوپرستی انجام داد> * موقعیت‌اش؟ (čiyōnīh) نزد مردمان به برترین سامان رسید، <و در درمان تن> * زبردست به نظر آمد؟ / (spurr wēn)، همچنان خوب است که <گام به گام> * به پله و پایگاه درمانگر ایران برگزیده و گمارده شود.

و اگر <در روند درمان> کردن؟^(۴۳) سه تن <از دیوپرستان، به سبب معالجه‌ی او> * بمیرند، نمی‌شایدش در جایگاه <پزشک> * آزموده در نظر آورد؛ و نمی‌باید به او پروانه‌ی پزشکی (kardan ī bizeškīh) داد.

(ب). آن کار درخوری که پزشک می‌باید با مردم کشور انجام دهد: پزشک می‌باید <همیشه> * آنان را (=مردم را) زیر نظر بگیرد؟ (=abar dārišnīh-šān?)؛ و همواره در کار پرس و جو و شناختن بیماران ده [یا: کشور] برآید؛ چست و چالاک

(tēz-abar-raftārīh)، هر روز، <پس از درمان،> * بویژه فردای آن روز و حتی در هر هنگامی <که به وی نیاز است،> * چابک‌دستانه [یا: به گونه‌ای فریادرسانه]، با به‌همراه داشتن کیسه‌ی داروی پر و پیمان، سوی بیمار <شتابد؛ نوع> * بیماری را بازشناسد؛ برای درمان کردن و بهبودبخشیدن آن بیمار، با بیماری آنهم دشمنانه (dušmanīhā) سخت درافتد (=abar-tuxšīdan)؛ تا از رهگذار هرآن کوشایی او <درستیز با> * بیماری، در ده [یا: کشور]، هیچ بیمار از <دایره‌ی> * درمان بیرون نماند.

(ج). هر آن پذیرایی شایسته‌ای که مردم باید در برابر پزشک انجام دهند:

سویش نیکوترین خورش‌ها را فرابرند؛ به‌ترین جامه‌ها را بدهند؛ و نیز اسبی تیزتک؛ به‌ترین خانه‌ها را، آنهم در میانجای؛ خواسته‌ها و دیگر ابزارهای نیاز را به شایستگی <آنچنان‌ش دهند> * که پُرخواسته‌تر از هر کس دیگری در آن میان باشد. به گونه‌ای که، پزشک خانواده در <گستره‌ی> * خانه، پزشک ده در <گستره‌ی> * ده، پزشک شهر در <گستره‌ی> * شهر، پزشک کشوری در <گستره‌ی> * کشور از دارایی <برای خود> * و، خوراک برای ستور تھی دست مباد؛ و در کار مواظبت (?) (*dārišn ī abar?) پزشکانه از بیماران، کیسه <ی داروی> * او تھی نماند(?)؛ تا بتواند با آن اسب تیزرو و با به‌همراه داشتن کیسه‌ی داروی پُر و پیمان (=bowandag) تیز بر بالین هر آن شخص بیمار رسد.

III

(ج). <گوناگونی تن‌پزشکان؛> *

در <رشته‌ی> * تن‌پزشکی، پنج گونه پزشک هست: یکی پزشک فرازین، یکی پزشک فرودین، و نیز، سه گونه پزشک میانین.

۱. آن پزشکی که فقط، به یوبه‌ی مهر به پارسایی پزشکی مردم کند، پزشک فرازین است.
۲. آن پزشکی که فقط، <به یوبه‌ی> مزد این‌جهانی، <پزشکی مردم کند، پزشک فرودین است.

۳. آن پزشکی که، هم، به یوبه‌ی پارسایی و هم، مزد و دارایی، <به یکسان> (=hāwandīha)، <پزشکی مردم کند،> * پزشک میانین یکدست است.

۴. آن پزشکی که، هم به یوبه‌ی پارسایی و هم دارایی، پزشکی مردم کند، ولی به پارسایی نیک گراینده‌تر است، پزشک میانین نزدیک‌تر به فرازین است.

۵. آن پزشکی که، هم به یوبه‌ی دارایی و هم پارسایی، پزشکی مردم کند، ولی به دارایی >های این جهانی <* گراینده‌تر است، پزشک میانین نزدیک‌تر به فرودین است.

<فقط، >* پزشک پاک‌وناب گرایان به پارسایی و فرازین را، می‌باید پذیرفت و راست و گرامی داشت؛ و به اندازه‌ی پایه‌اش (=pāyagīhā)، با برآورد خواسته‌هایش (=pad-iz xwāstag) مزد او را داد.

پزشک میانین گراینده به پارسایی، و هر آن پزشک پارسای آمیخته >به دارایی <*(۴۴) و هر آن پزشک آمیخته >به دارایی و <* پارسایی و، پزشک فرودین، >همه و همه، <* برادرهای دروغین پزشکی و پتیاره‌های پزشکی اند؛ نه می‌باید پذیرفته شوند و نه می‌باید گرامی داشته و نه ارج نهاده شوند؛ >این <* اندرز دین >— بهی <* است.

XI

(د). >سنجه‌ی آزمون، پروانه (=جواز) و میزان مزد پزشک:

در ماده‌ی <* مزد پزشک آزموده و با پروانه: (۴۵)

۱. >سنجه‌ی <* مزد در تن پزشکی، در بهبودبخشی فرودست‌ترین تا فرادست‌ترین مردم، (۴۶) سزاوار با پله‌وپایه >ی هر کس <* (=pāyagīhā)، از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند است؛ (۴۷) >و این در کتاب دین <* پیدا است. (۴۸)

۲. >سنجه‌ی مزد روان پزشک، در درمان فرودست‌ترین مردم تا فرادست‌ترین آنان،

(ه). کیفر آن دسته از پزشکان که آزمون نشده و

بی پروانه (=بی جواز) پزشکی می‌کنند: <*

آن که نیازموده و بی پروانه (=a-framūd / بدون جواز) پزشکی می‌کند:

اگر >بیمار زیر دستش <* خوب شود، مزدی به وی تعلق نمی‌گیرد؛ >و اگر در فراروند

درمان، <* زخمی >بر بیمار رساند، کیفرش <* ریش‌توزیشن (=rēštūzišnīh / جبران زخم) (۴۹) است؛ و می‌باید بر تنش داغ نهاد؛ >اندازه‌ی این کیفر در کتاب دین <* پیدا است.

(و). <در اینکه آزمودن پزشکی و گزینش وی

در گستره‌ی خویشکاری چه کسی ست؟

در رشته‌ی <* روان‌پزشکی، آزمودن، گزیدن و مرجعیت روان‌پزشک، در <گستره‌ی >* خویشکاری‌های زرتشت‌وارترین <— دینداران / مجتهدِ اَعْلَمِ زمانه>* است؛ و، در <رشته‌ی >* تن‌پزشکی، <آزمون، گزینش و مرجعیت تن‌پزشک، >* در گستره‌ی خویشکاری‌های درمانگر برگزیده‌ی (= abēzag) ایران است.

XII

(ب). <پیشه و پایگانِ مردُمیکِ پزشکی،

در میانِ چهار پیشه‌ی شناخته:

آن رشته از <* پزشکی که زیر <مجموعه‌ی >* پیشه‌ی دین‌سالاری (= آسرونی) است، همان روان‌پزشکی است؛ <آن رشته از >* پزشکی که زیر <مجموعه‌ی >* پیشه‌ی کشاورزی است، همان (= čiyōn) تن‌پزشکی می‌باشد.

XIV

<سرچشمه‌ی بیماری: >*

تندرستی، در یک <واژه >* خلاصه می‌شود: میانه‌روی؛

بیماری در دو <واژه >* خلاصه می‌شود: افراط و تفریط [یا: گزافه‌خواری و کمبود].

بُنِ بیماری‌هایِ جان، بُنِ بیماری‌هایِ تن، و، بُنِ افراطی‌ترین و تفریطی‌ترین بیماری‌ها <یِ تن و جان، >* هر دو، زَداژمینو است.

بُن‌انگیزِ بیماری، تازشِ اهریمنانه‌ی زَداژمینو، آنهم از سرِ ستیز و دشمنی، با قوایِ جان است، برایِ آسیب‌ناک کردنِ جان؛ آنهم از راه: بدآگاهی، فریب‌کاری، خشم‌گیری، سستی، خودبرت‌انگاری، خوارمنشی، کامه‌پرستی، سرپیچی، شک‌گرایی (?) [یا: خوددوستی (?)] و کاهلی.

زیرا که بُن‌انگیز (= wihān / علت) گناه و تبه‌خوییِ هَمگِن (= ham-brahm) است.

<و نیز، بیماری، تازشیِ اهریمنانه >* به هَم‌وندهایِ تنانی، از بهرِ آسیب رساندنِ به تن است؛

آنهم از راه: سردی، خشکی، گندناکی، پوسیدگی، گرسنگی، تشنگی، زاری و درد؛ زیرا بُن‌انگیزِ بیماری و میراییِ هَمگِن است. (۵۰)

XV

<گونه‌های بیماری و نام‌های‌شان:>*

چَبُودِي (=ماهیت) بیماری و هر آن دادوآیینش (=dādestān / قانون)، بیرون راندن (=bē) سازگاری از سرشت و، هوشندگی (=mārišn / احساس) از جان است؛^(۵۱) چُونان: <بیماری روانی> * خشم، که به جان گزند می‌رساند(؟) [یا: جان را به لرزه درمی‌آورد]؛ و <تازش اهریمنانه‌ی> * خشکی، که سرشت را زار و نزار می‌کند [یا: نزارکننده‌ی سرشت است].

گونه‌های بیماری‌های تن [یا: بیماری‌های تنانی]، همان‌هایی اند که در آغاز آفرینش، زداؤمینو پاذافرید (=frāz-kirrenīd)؛^(۵۲) و برابر فرمان جهان‌آفرین، با کمک ایزد اَرِیْمَن (=ایزد بخشنده‌ی دارو و درمان و تندرستی)، سرکوب و نابود می‌شوند؛ <و این در آموزه‌های دین> * پیداست.

چهار هزار و سیصد و سی و سه گونه <بیماری اهریمنی> * از بهر چیرگی(؟) [یا: اندر نهانی] نگه‌داری می‌شود.

نام برخی‌شان <در کتاب دین> * پیداست؛ از آن میان: «اَژیر»، «اَغیر»، «اَغَرَم»، «ئوْغَرَم»، «داشن»، «تَفَن»، «سارَن»، «سارِشْتَر»، «اَغَش» و دیگرها.

<از آموزه‌های دین> * پیداست که: <در زمانه‌ی> * آمیختگی <با تازش آلوده‌کننده‌ی اهریمن> *، زمزمه‌ی <دعاهای دین‌نامه‌ی> * زند <در رودرویی و فراپیشگیری از بیماری‌های اهریمنی> * — که در بالا نوشته آمد — در همه‌ی زمان‌ها تا به روزِ نوسازی جهان، در <درمان> * اندام‌های تن <در برابر آن بیماری‌ها> * مؤثر است (=ōzōmand).^(۵۳)

<در فرجام> * زمانِ نوسازی جهان (=frašagird)، همه <بیماری‌ها> * سخت سرکوب و بسی دور رانده می‌شوند؛ <و این در آموزه‌های دین> * پیداست.

همه‌ی آن بیماری‌های تنانی، به دو دسته بخش می‌شوند:

۱. بیماری‌های «ئوْگاریشَن ئوْمَنَد»، که ترجمه‌اش بیمارهای «واگیر» است؛^(۵۴) به مانند: «وَوَرِشَن» و «نیر».

۲. یکی دیگر، بیماری‌های «اَن-ئوْگاریشَن» است که ترجمه‌اش بیماری‌های «ناواگیر / غیر مُسری» است؛ چُونان: «تَفَن» و «نئِزی».
- و نیز، هر آن بیماریِ جانی، همگی، به دو دسته بخش می‌شوند:

۱. یکی، آهوانِ <نهادی> * برانگیزاننده <یِ جان> *؛ چونان: آز و خشم.
۲. و یکی، آهوانِ <نهادی> * واپس افکننده <یِ جان> *؛ چونان: سستی و سرپیچی. (۵۵)

XVI

<گونه‌گونیِ داروها> *

گونه‌هایِ دارویی، از رسته‌ی گیاهی، با بیماری‌ها در شمار به یک <اندازه> اند؛ و همه از زمین <بدست می‌آیند>؛ این را کتابِ دین * می‌گوید.

<در زمینه‌ی * نیروی متعادل‌کننده <یِ داروها>:

دسته‌ای از داروها * در گذشته، <خاصیت و ویژگی‌گانی> * دارویی داشته‌اند؛ و اکنون نیز در همان سامانِ دارویی مانده‌اند؛ در آینده نیز در همین سامانِ دارویی خواهند ماند. (۵۶)

<چونان: گیاه... (؟)>؛ که در گذشته، خاصیتِ دارویی داشته است؛ اکنون نیز همان خاصیت را دارد؛ در آینده نیز دارو خواهد ماند.

دسته‌ای دیگر از داروها هست که در گذشته زهری شگفت بوده است؛ ولی اکنون، به سببِ ترکیبِ با برخی گیاهان، به کارِ درمان می‌آید؛ بسا در آینده، به سببِ ترکیبِ با دسته‌ای دیگر از گیاهان، زهرینگی آنان سربه‌سر گرفته شود و به کارِ خوراکِ دام و مردم رسد؛ * مانند «هلیله‌ی کابلی»؛ (۵۷) که پیش از این در سامانِ زهری شگفت بود؛ ولی اکنون، از رهگذارِ آمیزش (= ترکیب) با دیگر <ترکیبات> * دارویی، به کارِ درمان می‌خورد؛ <بسا> * در آینده، زهرناکیِ او، سربه‌سراز او گرفته شود؛ و به کارِ خوراکِ دام و مردم رسد؛ <این را نیز کتابِ دین> * می‌گوید.

و نیز مانند «بیش» (= biš) (۵۸) و بلاذر (۵۹) و دیگر <گیاهانی> * از این دست؛ که روزبه‌روز، خاصیتِ درمانیِ آن نیرومندتر و فزاینده‌تر می‌شود؛ و در آینده نیز، به بالاترین توان بهبودبخشی خواهد رسید؛ <این را نیز کتابِ دین> * می‌گوید.

به همین گونه، از گیاهان، «راشت» (۶۰) و «درختِ نیگِ تخمه»، در زمین؛ و نیز «گوکرن» (۶۱) که از <رسته‌ی گیاهان> * دارویی است؛ یعنی همان «هومِ سپید» <که> * در دریایِ فراخکرد است، و، زمانِ نوسازیِ پایانیِ جهان، با آن، مردم را به بی‌مرگی می‌رسانند؛ <این را نیز کتابِ دین> * می‌گوید.

XVII

<(الف). نیروی سامان ده تندرستی: >*

<راه رسیدن به > * تندرستی دو گونه است:

یکی، نهاده شده بر درستی روان است؛ آنهم از رهگذارِ ترازندگی نیک و سامان یابی
(winnardagīh=) به خوبی جفت و جور شده‌ی (xūb-ham-jūxtagīh=) / به خوبی
همپیوسته شده) نیروگانِ جان.

یکی، نهاده شده بر درستی تن است؛ آنهم از رهگذارِ برجاهستیِ سامانِ هموندهایِ تن
(=اعضای بدن).

نیازِ <نوبه نو> * به ویرایشِ <نیروگان> * جان، برخاسته از (I.....az=) آمیختگیِ
پتیاره‌ها <ی اهریمنی، آنهم بی درنگ و گسست، > * با نیروگانِ <جان > * است؛ به گونه‌ای که:
با «دانش»، که از نیروهایِ جان است، بدآگاهی به پتیارگی سرستیز دارد و، داده‌هایِ پدیداریِ
شُهِش <هایِ تنانی > * برادرِ دروغینش (۶۲) است.

با «خیم»، که همپیوسته‌ی نیرویِ دانش است، داده‌هایِ پدیداریِ شُهِش (=مُعْطیاتِ حَسِّ
ظاهر)، به پتیارگی، سرستیز دارد و فریب‌کاری برادرِ دروغینش است.

با «تکاوری»، <یکی دیگر از > * نیروهایِ جان، «سستی» به پتیارگی سرستیز دارد و
خشمگیری برادرِ دروغینش است.

با «آرمان خواهی»، که همپیوسته‌ی نیرویِ تکاوری است، خشمگیری به پتیارگی سرستیز دارد
و، سستی برادرِ دروغینش است.

با «خواست»، (۶۳) <یکی دیگر از > * نیروهایِ جان، «نافرمانی»، به پتیارگی سرستیز دارد
و، کامه‌پرستی برادرِ دروغینش است.

با «ژرف‌نگری»، که همپیوسته‌ی نیرویِ خواست است، کامه‌پرستی، به پتیارگی، سرستیز دارد
و، شک‌نگری (؟) [یا: نافرمانی] برادرِ دروغینش است.

با «جنبش»، <یکی دیگر از > * نیروهایِ جان، «کاهلی»، به پتیارگی، سرستیز دارد و
خوددوستی (؟) برادرِ دروغینش است.

با «توان» (= a-mōšīh / عدم کاهلی)، که همپیوسته‌ی نیرویِ «جنبش» است، خوددوستی (؟)
به پتیارگی سرستیز دارد و کاهلی برادرِ دروغینش است. (۶۴)

تا که، از رهگذار ویرایشِ زورآرایی‌هایِ جان، آنهم از همپیوستگیِ درست > آن زورمندی‌ها، که < * برآمدِ سامان‌یابی و یگانه‌گرویِ باهمانه‌ی (۶۵) آن زورمندی‌ها ست، پتیاره‌هایِ جان به‌پس‌نشیند؛ پتیاره‌یِ بیخودی و گيجی از جان بیرون‌رانده‌شود؛ جان در پاکیِ سامان‌داده‌شود؛ در کرفه‌کاریِ بکوشد؛ از گناهکاریِ بپرهیزد؛ و، تبه‌خونه، که پارسا بماند.

XVIII

(الف). > نیازِ مردم به نگه‌داریِ تن و ویرایشِ جان،
و، نیازشان به خوراک و دارو: < *

(الف). چراییِ نیازِ > همیشگیِ < * تن به بهبود، > برآمدِ < * پتیارگیِ بی‌گسستِ (?) سردی و خشکیِ اهریمنانه بر خونِ گرم-نمور، که ماده‌یِ تن است، می‌باشد؛ زیرا که < نیروهایِ > * ستیزندهٔ باهمانه (hambudast? ؟) سرمی‌رسند؛ از سردی، گرمیِ خون می‌فسرد؛ از خشکی، نموریِ خون خشکانده می‌شود؛ و ماده‌یِ تنِ مردم (=خونِ گرم-نمور)، در فرایندِ پايستگي (pānagēnīdārīh=) تن > در برابرِ تازشِ پتیاره‌ها < * نتواند که پایداری کند؛ و آفریده‌ها از پیشروی و پیوستنِ به سرمنزَلِ مقصود دیرافتند.

پتیاره‌هایِ تن، به انگیزه‌یِ > پس‌زنش < * فرمان‌هایِ جهان‌آفرین، بی‌هیچ درنگی، از سرِ ستیز، به تندی در کارِ بیرون‌راندنِ گرمیِ تن با سردی و، بیرون‌راندنِ نموریِ به کمکِ خشکی اند؛ در فرایندِ هستی‌پذیری و سامان‌یابیِ > تنِ تنابندگان، < * نأستوانیِ ماده و نیرویِ تن (=خونِ گرم-نمور) از همان بُنِ > اهریمنیِ < * است.

از آنجا که نیروهایِ متضاد (ham-badīgān=) متقابلاً > در ستیهنگیِ < اند، سردی با نموریِ (?) [یا: گرمی]، و، خشکی با گرمیِ (?) [یا: نموری] چونان برادرانیِ دروغین، بازبسته‌یِ یکدیگر اند [یا: بازبسته‌یِ یکدیگر می‌نمایند]. (۶۶)

با وجودِ این (=kū tar)، در فرایندِ پیدایش و پرورشِ ماده و نیرویِ تن، > امکانِ < * ایستایی (=ēstišn / پابرجایی / تقرر) و سامان‌یابیِ نطفه‌ها > سازنده‌یِ ماده‌یِ تن < * همچنان (=ham čīon) برقرار است (=bawād).

درباره‌یِ همه‌یِ زیندگان این > نکته < * آشکار است که: بیماری‌هایِ تنانی، که ستیزندگان و برادرانِ دروغینِ تن اند، برآمدِ تازشِ اهریمن است؛ > پس، < * پتیاره‌هایِ تن، > از بیرون < * بر

تن یورش می آورند(?)؛ در درازایِ زمان [andar(?) drang=]، فراروند پابرجایی و سامان یابیِ ماده و نیرویِ تن بنیادشده بر سرشتمندیِ سرشت، گز اندرونِ تن است، می باشد؛ از رهگذارِ همان <سرشتمندیِ سرشت است که> * دارو و درمانِ پزشکیِ حاذق (=hu-bizešk) از بیرون می تواند تن را بهبودبخشد. (۶۷)

در فراروندِ آمیختگیِ برخاسته از تازشِ پتیاره‌هایِ اهریمنی، <باز هم،> * پیشرویِ آفریده‌ها و پیوستنِ آنان <به سرمنزِلِ مقصود> * شدنی است؛ به همان گونه که آشکارا سامان یابیِ مردم — برایِ نمونه تندرستی — در دورانِ آمیختگیِ <— جهان> * در برابرِ پتیاره‌هایِ اهریمنی (=بیماری‌ها) <شدنی است> *.

XVII

(ب). <آن نیرویی که هموندهایِ تن را

برایِ سامانِشِ درست، سازمان می دهد:> *

آن <نیرویی> * که هموندهایِ تن (=اعضایِ بدن) را برایِ سامانِشِ درست سازمان می دهد، <نیرویِ درونی> * سرشت است.

(ج). <آن قوه‌ای که نیروگانِ جان را

برایِ کارِ سودمندِ یگانسته می کند:> *

آن <قوه‌ای> * که نیروگانِ جان را برایِ کارِ سودمندِ یگانسته می کند، <قوه‌ی> * اَخُو (=پرتوی از جانِ آهورایی) است.

XVIII

(الف / دنباله). <نیازِ مردم به نگه‌داریِ تن و ویرایشِ جان،

و، نیازِشان به خوراک و دارو:> *

(الف / دنباله).

<چرایی> * نیازِ تن به نگه‌داری، به انگیزه‌یِ یورش <— دردآور و تنگ‌کننده‌یِ اهریمن بر> *

سرشت است؛ <یورشِ دردآوری که برخاسته> * از دشمنایگیِ ستیزنده‌اش (=ستیزندگی‌اش بر

سرشت) است.

نگه‌داری <_تن،> * یاری رساندن به سرشت است برای به‌پس‌راندن یورش <_تنگ‌کننده‌ای> * که از <_سوی دشمن> * ستیزنده است.

نگه‌داری، همان خوراک و نوشاک است؛ آنهم برای پیوستن نیروی اندرونی خوراک به نیروی اندرونی آبگونه‌ها / اخلاط؛ (۶۸) <_که در کار> * یاری رساندن به سرشت اند؛ به گونه‌ای که: نم (=رطوبت) اندرونی خوراک به نم خلطی که در سرشت است <_پیوند خورد> *؛ تا که نم خلطی به سبب خشکی اهریمنانه از میان نرود(؟) [یا: تباه‌نشود]؛ و، آتش <_نهانی خوراک به آتش خلطی که در سرشت است، پیوند خورد؛ تا که، آتش خلطی <_به سبب سردی اهریمنانه فسرده نشود؛ و، باد نهانی (=wād ī andar) خوراک، به باد خلطی که در سرشت است <_پیوند خورد> *؛ تا که، راه باد خلطی به سبب نزاری <_اهریمن خواهانه> * بند نیاید؛ و خاک اندرونی خوراک، به خاک خلطی که در سرشت است <_پیوند خورد> *، تا که، «قوام» (=gīrišn) خاک خلطی به سبب سستی <_اهریمن خواهانه،> * از هم‌نگسلد. (۶۹)

همه‌ی این‌ها برای آن است که <_پابرجایی سازمان> * سرشت به سبب یورش اهریمن و لرزه‌هایش [یا: گزنده‌هایش] تباه‌ناشدنی و سامان‌یافته بماند؛ و زیندگی (=زیوش) مردمان با کمک خورش‌های ترازمند سازگارکننده بسامان شود.

ولی گاهی <_برای سازگاری و سامان‌ش سرشت، تجویز> * دارو نیز <_بایستمند> * است، تا که، گزافه‌خواری با زور دارو فرو افکنده شود، و یا، کمبود خوراک <_برطرف شود و خوراک خلطی در سرشت> * با نیروی دارو ذخیره شود؛ و قوای آبگونه‌ها / اخلاط به ترازندگی رسد.

XVIII

(ب). <_درباره‌ی گوهر تباهی ناپذیر
تن و جانِ امشاسپندان و آفریدگانِ آسمانی:

ذاتِ گوهرین تن و جانِ هستندگانِ آسمانی به گونه‌ای ست که: * جان‌شان با <_ذاتِ مینوی> * دانایی، و، تن‌شان با <_سامانِ مینوی> * درستی و پیراسته و پیراسته شده‌است؛ <_از این روی،> * قوای جانی‌شان را نزد با هرآن گناه و تبه‌خویی و دیگر <_آسیب‌های اهریمنی> * به تباهی کشیده شود؛ <_همچنانی که> * اخلاطِ تنانی‌شان را نیز نزد که با هرآن بیماری و

میرندگی و دیگر پتیاره‌ها <ی اهریمنانه> * به تباهی کشیده شود. (۷۰)

XIII

<آن چه که روان پزشک می باید از تن پزشک،

و تن پزشک می باید از روان پزشک وام گیرد،

و، آن یاری‌ای که هر دو می باید از پادشاه بگیرند:> *

برابر آنچه که از آموزه‌های دین بهی برمی آید، چاره‌جویی تن پزشک از روان پزشک بایستمند

است؛ <به همین سان، چاره‌جویی> * روان پزشک از تن پزشک، به <یوبه‌ی> * نیاز به

بهبود <— تنانی نیز> * بایستمند است؛ <زیرا> * چاره‌ی بهبود تن بازبسته‌ی آموزانش‌های تن پزشکی است.

<چاره‌جویی و کمک‌خواستن> * هر دوی آنان (=روان پزشک و تن پزشک) از شهریار نیز

بایستمند است؛ <زیرا> * انجام بی‌عیب خویشکاری‌های‌شان، <وامدار فرمان‌های درست شهریار> * است.

XIX

<شماره‌ی زمینه‌های کار تن پزشکی:> *

شماره‌ی زمینه‌هایی که کار <پژوهشی> * تن پزشکی بر آن است، پانزده تایی باشد: (۷۱)

۱. تخمه (=اسپر)، ۲. پیدایش، ۳. سامانش، ۴. گدازش، ۵. آبگونه‌ها / اخلاط، ۶. همگن

شدن (?)، ۷. تغییرات <— عَرَضی> *، ۸. گردیدن <— تن از درستی> * و وارسِی آن، ۹. زایش

(=تولیدِ مثل)، ۱۰. پُروورش، ۱۱. سَـرشت، ۱۲. خـوِی / عـادات

۱۳. دادوآیین <— تن درستی> *، (۷۲) ۱۴. زمان-شناسی <—> *، ۱۵. <دادوآیین> *

شهرپزشکی (=آیین‌نامه‌ی شهرپزشکی). (۷۳)

XX

<کنش و، فرجام آهنگ پزشکی:> *

کنش تن پزشکی، بر روی بُن‌ماده‌های چهارگانه‌ی جهان (=عناصر اربعه‌ی عالم)، به یوبه‌ی

پاییدن آن از تباهی <انجام می‌گیرد> *؛ فرجام آهنگ تن پزشکی، زدودن افراط و تفریط است از

هموندهایِ تن، آنهم برای سامانِش به‌اندازه‌ی (=معتدل) تنِ درستی.

کنشِ روان‌پزشکی، بر رویِ نیروگانِ چهارگانه‌یِ جان <انجام می‌گیرد، آنهم>*(۷۴) برای جفت‌وجورشدنِ درست و سازگارانه <یِ جان>* تا از برادرهایِ دروغین و دشمنِ ستیزنده <آش>* پاییده شود؛

فرجام‌آهنگِ روان‌پزشکی، اندیشه و گفتار و کردار را از اندیشه‌یِ بد و گفتارِ بد و کردارِ بد پاسبانی کردن است؛ و، پیراسته کردن (=آماده کردن) روان است برای رستگاری، آنهم با کمکِ اندیشه‌یِ نیک و گفتارِ نیک و کردارِ نیک.

یادداشت‌ها

- ۱- این عبارت (=ب) را بدینگونه نیز می‌توان ترجمه کرد:
«آن نیرویی که اعضا و هموندهایِ بدن را برای تندرستی و سامان‌یابی سازگار می‌کند».
- ۲- پس از این، در نوشتارِ روشنگرانه و توضیحی، نویسنده‌یِ روایت می‌کوشد جُستارهایِ بمیان‌نهاده‌شده را شرح‌دهد و فراخ‌تر نویسد؛ ولی، آرایه‌یِ موضوعیِ نوشتارِ توضیحی با آرایه‌یِ موضوعیِ سرّنامه‌یِ (=تیتِر) روایت هم‌آهنگ نیست.
- کوشیده‌ایم با بهره‌گیری از شماره‌زنی، هم در سرّنامه و هم در نوشتار (=متنِ توضیحی)، تا آنجا که شدنی است، از سردرگمیِ خواننده در باهم‌شماری و تطبیقِ بحث‌هایِ سرّنامه و نوشتار بکاهیم.
- ۳- «سرشتِ آمیختگی <جهان با آلودگیِ اهریمن>» را برابرِ «چیهرگ ئی گُمَزگیه / čihrag ī gumēzagīh» آورده‌ایم.
- از آنجا که نویسنده‌یِ این روایتِ گراسنگ (=۱۵۷)، برای بیماری، خاستگاهیِ آهوراییِ قائل نیست، و از آنجا که هست‌وبودِ بیماری را در جهان، نشان‌پذیرفته از آمیختگیِ جهانِ پاک با تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن می‌داند، پس، پزشکی، می‌باید آگاه‌ترینِ همه‌یِ دانش‌ها در زمینه‌یِ تازشِ آلوده‌کننده‌یِ اهریمن بر تن و روانِ مردم باشد؛ از این روی، ببايد از همه‌یِ دانش‌ها به آگاهی‌هایِ اورمزدی افزارمندتر باشد و به آن خاستگاه نزدیک‌تر.
- برای پیگیریِ این بحث در ادبِ عرفانی-اِشراقیِ ایران‌زمین نیز نگاه کنید به عبارتی از مرصادُالعبادِ نجم‌الدینِ رازی، بابِ سیم، فصلِ یازدهم، ص ۲۵۳:

«همچنین در قرآن جمله‌ی علوم طب دینی که به معالجت بیماری «فی قلوبهم مَرَضٌ» تعلق دارد، حاصل است، که «و تُنَزَّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ». و بل، که داروخانه‌ای است جمله‌ی معاجین و اشربه در او جمع که».

۴- هر یک از پزشکی‌های مینوی و گیتیایی، دو بخش دارند: فراگسترانه (=عام) و ویژستانه (=خاص)؛ پس چهار گونه پزشکی داریم به گونه‌ی زیر:

۱. مینوپزشکی فراگسترانه؛

۲. مینوپزشکی ویژستانه؛

۳. گیتی پزشکی فراگسترانه؛

۴. گیتی پزشکی ویژستانه.

پس از این، در چهار بند سپسین، نویسنده‌ی روایت، یک‌به‌یک، بسان گزیده، فرجام‌آهنگ و دلا‌هنگ از هستی داشتن این چهار دسته‌ی پزشکی را برمی‌شمرد.

۵- «آموزه‌های درمانگران» را برابر «دُرُسْتَبَدَانِ هَمُّوگ / drustabēdān hammōg» آورده‌ایم. می‌توان «دُرُسْتَبَدَانِ نَامَگ / drustabēdān *nāmag» نیز خواند؛ که می‌شاید سخن‌گوشه‌ی نویسنده‌ی روایت به کتابی پزشکی زیر نام «کتاب آموزه‌های درمانگران» نیز باشد.

۶- خواننده‌ی نکته‌یاب به یاد دارد که پزشکی از بنیاد دو بخش است: مینوپزشکی و گیتی پزشکی؛ و نیز هر کدام از آن دو، دو گستره دارند که در چند عبارت پیشین فراگفته شد؛ و نیز به یاد دارد که روان پزشکی بخش ویژسته‌ی مینوپزشکی است؛ و تن پزشکی همان بخش ویژسته‌ی گیتی پزشکی است؛ اکنون، تن پزشکی که بخش ویژسته‌ی گیتی پزشکی است خود، نیز شش رشته است.

پس از این، نویسنده‌ی روایت، البته به همراه درهم‌ریختگی معمول در دستنویس‌های دین کرد و کمی جابه‌جایی، به یادکرد رشته‌های شش‌گانه‌ی تن پزشکی می‌پردازد.

۷- «آهلائی درمانی» را برابر سخنواره‌ی پهلوی «آهلائیَه بِشَازِشْنیه / ahlāyīh bēšāzišnīh» آورده‌ایم. دین‌واژه‌ی «آهلائی» در زبان پهلوی به معنای «زهد و پارسایی» است.

در اینجا، نظر نویسنده این است که از راه زهد و پارسایی به‌ترین شیوه‌های درمان تن و روان بندگان فراهم می‌آید.

۸- درباره‌ی شایندگی «مَنْتَر-درمانی» نیز نگاه کنید به عبارت زیر از وندیداد، فَرگَرْدِ هفتم، بند ۴۴):

—VEN, Pah, VII, 44): ka was bēšāzēnīdārān ham rasānd, spītāmān

zardušt!

kē pad kārđ bēšāzēnīdan (kū xōn ... rang(?) brīnēd), kē pad urwar bēšāzēnēnd (kū dārūg dahēd), kē pad mānsarspand bēšāzēnēnd (kū afsōn kunēnd):

«təm. uφra. haŋjasānte. yat. maφrəm-spəntəm-baēšazīm».

ān ī ēdar ham *rasēnd kē pad mānsarspand bēšāzēnēnd.

۹-واژه‌ای را که با گمانمندی «زهرناکی» خوانده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ (اسود) نوشته‌آمده‌است؛ ما آن را با گمانورزی «waxš / وَخْش» یا «wiš / ویش» خوانده‌ایم. یکی از معناهای واژه‌ی وَخْشِ پهلوی، سوختن و سوزش و مانند این است؛ ولی در اینجا برای این واژه‌ی شک‌پذیر، برابرِ درست و سراسری نتوانستیم یافت.

بسا که واژه‌ی خوانده‌نشده، معنایی نزدیک به سرایت و مسری بودنِ بیماری را برساند. اگر قرائتِ «ویش» را بپذیریم، به معنیِ «زهر» خواهد بود. به هر روی، این واژه و نگارش در بُن‌دهش به همراهِ «بَزگ / بزه» نوشته‌آمده‌است.

مهردادِ بهار، واژه و نگارشِ بُن‌دهش را «واخش» خوانده و بی هیچ توصیفی، ترجمه نکرده‌است. بسا بتوان واژه و نگارشِ بُن‌دهش را نیز «ویش» خواند و زهر و زهرناکی ترجمه کرد؛ شاید نویسندهِ بُن‌دهش نیز از کاربردِ این صفت (= ویش)، سخنِ گوشه به زهرناکی گناه و بزه داشته‌است. به هر روی، نگاه کنید به بُن‌دهش، دست‌نویسِ ت د ۲، برگ‌نوشتِ ۱۴۲، خطِ چهارم، سخنواره‌ی «ویش(?) ئی بَزگ؛ یا: وَخْش(?) ئی بَزگ»؛ و نیز، همان، برگ‌نوشتِ ۱۹۳، خطِ یازدهم:

abārīg *wiš(?) [V: waxš] ī bazag, ī andar tan-iz, čiyōn abārīg 'dēwīg *wiš' andar gētīg. (۱۱، ۱۹۳، ت د ۲، بندهِش)

۱۰-سخنواره‌ای را که درونِ دو قلاب نهاده‌ایم، به گمانِ ما از آنِ بخشِ گیاه‌درمانی است. خَرْدَپذیر آن است که گیاه‌درمانی، پس از مَنَثَر-درمانی، درمانی ریشه‌ای‌تر باشد؛ ولی روندِ سخن در اینجا آنگونه که ما دریافته‌ایم، درهم‌ریختگی دارد.

۱۱-خواننده‌ی نکته‌دان در نظر دارد که نویسندهِ روایت، پیش از این، از شش رشته‌ی تَن‌پزشکی نام

برد؛ پس از آن، هر کدام را برابر آرایه‌ای که نشان دهنده‌ی شایندگی و گرانپایگی آن است رده‌بندی می‌کند. ضمن بیان زینه و مرتبه‌ی هر کدام، از سخنان وی برمی‌آید که مَنتر-درمانی شاینده‌ترین رشته‌ی تن‌پزشکی است و نیشتر-پزشکی واپسین آن. ولی هیچ از اهلائی-پزشکی سخنی بمیان نمی‌آورد.

در بُن‌نوشت پهلوی، پس از این، نویسنده‌ی روایت، به بخش‌بندی‌های روان‌پزشکی می‌پردازد. آیا نویسنده یا نویسندگان این روایت (=۱۵۷)، روان‌پزشکی و اهلائی-درمانی (=پارسایی-پزشکی) را یکی دانسته‌اند؟

۱۲- خواننده‌ی نکته‌سنج بدین نکته روی‌کند که، نویسنده، نخست از پیشگیری سخن می‌آغازد، دودِ دیگر از درمان.

۱۳- در ریگ‌ودا، شاه دارای توانش‌های سه‌گانه است؛ به گونه‌ی زیر:
«دین‌یاری»، «شهریاری / جنگاوری» و «پزشکی».

در این روایت از دین‌کرد (=۱۵۷)، با بخش‌بخش شدنِ خویشکاری‌های سه‌گانه روبه‌رو هستیم؛ به گونه‌ای که در اینجا شاه، دیگر دارای خویشکاری پزشکی نیست؛ شاه نه تنها در پزشکی زورفرما نیست؛ بلکه گزینشِ پزشک و درمانگرِ بزرگِ ایران نیز بر گردنِ مجتهدِ اَعَلَمِ زمانه است. آن مجتهدِ اَعَلَمِ خود می‌باید دارای پیش‌بایسته‌هایی در اندیشه و منش باشد تا بتواند پزشک و درمانگرِ بزرگِ ایران را برگزیند. آنچه پس از این می‌آید، به گمان ما، آن پیش‌بایسته‌هایی (=شرایطی) است که مجتهدِ اَعَلَمِ زمانه یا همان زرتشت‌وارترین همه‌ی دینداران / zarduxštrodom می‌باید دارا باشد.

۱۴- «دین‌آموخته» را برابر «وِه-دِن نیگزِیگ / wēh-dēn nigēzīg» آورده‌ایم؛ پافشاریِ نویسنده بر آموختگی آنهم در دین بهی از آن رو ست که پزشکِ ایران، نه آموخته و کاردیده با هر دینی، بلکه تنها با سنجه‌های دین بهی می‌باید گزین شود.

۱۵- آنچه که ما از این بند، و دو سخنواره‌ی درازگویانه‌ی پس از این درمی‌یابیم این است:
شاهِ کشوربانِ دین‌آموخته، در گزینشِ روان‌پزشک، دستورِ مردِ به مقامِ اَعَلَمِیت رسیده، یعنی «زرتشت‌وارترین همه‌ی دینداران / zarduxštrodom» را که دارای سی و اندی سرشت‌نشان (=خصلت) است برمی‌گمارد تا ایشان دیگر پزشکانِ کشور را برگزینند؛ در حوزه‌ی تن‌پزشک نیز، شاه، درمانگرِ بزرگِ ایران را برمی‌گمارد تا دیگر تن‌پزشکانِ کشور را برگزیند؛ تن‌پزشکی که

سرشت‌نشان‌هایِ او نیز یک‌به‌یک برگفته‌شده‌است.

اما فراروندِ سخن، در بسترِ سخنِ پهلوی، به گونه‌ای ست که می‌توان معناییِ دیگر را نیز از آن برکشید؛ بدین سامان که:

خودِ مجتهدِ اَعْلَمِ صاحبِ فتوا همان روان‌پزشک است که می‌باید دارایِ سی و اندی سرشت‌نشان باشد. و خودِ تن‌پزشک، همان درمانگرِ بزرگِ ایران است که می‌باید دارایِ همان سرشت‌نشان‌هایی باشد که نویسندهِی روایت در جایِ خود، به آن انگشتِ سخن نهاده‌است. معنایی که به گمانِ ما احتمالِ آن بسیار کم است.

۱۶- «اصالتِ دینی» را برایِ «دِنِ واسپوهرگان / dēn wāspuhragān» آورده؛ و معنایِ «داشتنِ ویژه‌ترین گونه‌ی دینداری» را از آن مراد کرده‌ایم.

۱۷- سخنواره‌یِ «یَزِشگرِ برترین قوه‌یِ اَخَو [یا: ستایشگرِ اندیشه‌یِ نیک] را برابرِ «هو-اَخَوِ یشتار / hu-axw-yaštār» آورده‌ایم.

۱۸- «مینوبین» را برابرِ «مِنوگ و نیشُن / mēnōg wēnišn» آورده‌ایم؛ آنچه که از آموزه‌هایِ دینِ کرد دستگیرِ مان شده این است که: شخص، از رهگذارِ تَقَفُّه در دین و دوری از گناه، نه دوری از نیکو-دَهِش‌ها و نَعَمِ مادی، می‌تواند به بینشِ مینوی برسد و چیزها را در پاکی ناب و ویژه‌یِ خود، بی‌از حجاب ببیند؛ سخنواره‌یِ مینوبین نیز در همین چارچوبِ اندیشه‌ای معنا می‌یابد.

۱۹- برخی از این سرشت‌نشان‌ها در دستنویسِ پهلویِ اِم. او ۲۹ بازنویسی شده‌است؛ نگاه کنید به: مزداپور، کتایون، داستانِ گرشاسپ، تهمورس و جمشیدِ گلشاه و متن‌هایِ دیگر، ص ۴۵۷، پانزده هنرِ موبدان.

۲۰- شماری از این سرشت‌نشان‌هایِ پیشگفته در دادستانِ دینیک، پرسشِ ۴۷ اُم، بندِ ۳۸ اُم نیز دیده‌می‌شود؛ نوشتارِ پهلوی را در دستنویسِ ت د ۴ الف، برگ‌نوشتِ ۳۱۴ اُم، سطرِ ۱۴ تا ۱۷ پیگیری کنید.

۲۱- «دارنده‌یِ شناختِ وَهْمَنانه» را برابرِ «شَناس وَهْمَنِگ / šnās wahmanīg» آورده‌ایم؛ نویسندگانِ دینِ کرد، مرتبه و زینه‌یِ بهمن را، بی‌درنگ، پس از اورمزدِ جهان‌آفرین می‌دانند؛ شناختِ وَهْمَنی یا وَهْمَنانه نیز ناظر به دانشی ست که یک پله از شناختِ جهان‌آفرین پایین‌تر است و مجتهدِ اَعْلَمِ زمانه یا شاهِ فرزانه‌یِ خداترسِ دینِ آگاه، در جایگاهِ نمایندگانِ زمینیِ او، با پیروی از اندرزهایِ دینِ بهی، در همین تنِ خاکی و در همین جهانِ مادی می‌توانند، هم، به مرزِ بینشِ مینوانه، و هم به

مرزِ بینش و دانشِ وَهمنانه، البته تا آنجا که در جهانِ مادی زیرِ تازشِ خُردکننده‌ی اهریمن شدنی ست، دست یابند.

برای پیگیری بحث، در همین کتابِ سوم دینِ کرد نگاه کنید به کرده‌هایِ شصتم و، صد و هشتم.
۲۲- بی شک، به سرشت‌نشانیِ نظر دارد که با آن، شخص، در اینجا مجتهدِ اَعْلَم، به درجه‌ای از کمال و رسایی و فرساختگی رسیده است که در بی طرفیِ زبانزد است.

۲۳- واژه‌ای را که با گمانمندی «نانیوشیدن» ترجمه کرده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ «**هونی‌آگیه** / huniyāgīh» نوشته آمده است که خوانشِ نمایین و ظاهریِ آن، «هونی‌آگیه / huniyāgīh» است. ولی قرائتِ «هونی‌آگیه / huniyāgīh» برایِ واژه‌ونگارِ درنظر، با بُن‌باورهایِ دینِ مزدایی همخوانی ندارد؛ زیرا نمی‌توان پذیرفت که پردازندگانِ دینِ کرد، در ستیزِ با زیرساخت‌هایِ اندیشگانیِ دوره‌ی ساسانی، گوش را از شنیدنِ صدایِ خنیاگری محروم کنند و مردمِ بویژه بزرگانِ دین را به پرهیز از موسیقی فراخوانند؛ از این روی، به گمانِ ما، واژه‌ونگارِ درنظر تنها می‌تواند کژنویسی‌ای برایِ «آ-نیوشاگیه» باشد.

۲۴- «چهار اندامِ دیگر» را برابرِ سخنواره‌ی پهلویِ «چهار پَشگان / čahār pēšagān» آورده‌ایم. روشن است که سخنِ گردِ پنج هموند (=عضو) برشمرده در بالا ست.

یکی از معنی‌هایِ واژه‌ی پهلویِ «پَشگ / pēšag»، آنگونه که دکتر مهشید میرفخرایی ترجمه کرده است، «اندام، عضو، بخش» است.

در بُن‌دهش نیز به همین معنیِ اندام بکاررفته است. برایِ نمونه نگاه کنید به:

srāyēnīdan jud-jud mōy ud pōst ud ... (۸ - ۷، ۲۲۲، ت ۲، بُن‌دهش
axw(?) [V: *gyān(?)] ud xōn ud pay <ud> čašm ud gōš ud anyīg
bē-dād. (موسوا) «pēšag»

۲۵- «همراستا» را برابرِ واژه‌ای از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که هم می‌توان آن را «هَمْ‌واز / ham-wāz» خواند؛ به معنیِ وحدتِ کلمه و همواژگیِ دین و دولت؛ و هم می‌توان «هَمْ‌ناف / ham-nāf» خواند؛ آنگونه که دومناش خواند است، به معنایِ «از یک ناف و تخمه و گوهر».

۲۶- «دوستدارِ روان» را برابرِ «رُوان دُست / ruwān dōst» آورده‌ایم؛ آیا دوستدارِ سلامتِ روان است؟ آیا در کارِ درمان به امورِ روانی توجه دارد؟ یعنی تن را به کمکِ روان درمان می‌کند؟

۲۷- «به یاد دارنده‌ی نوشته‌ها» را برابر «وَرْمُ نیبگ / warm nibēg» آورده‌ایم؛ آیا سخن‌گوِش به نوشتارگان پزشکی دارد؟

اگر چنین است، آیا در آموزش پزشکی سنتی نوشتاری در میان بوده است؟ آیا طبِّ بقراطی آنهم در کتاب یا کتابچه‌هایی در دسترسِ تن پزشکان بوده است؟ نویسندگان این روایت دین کرد (۱۵۷=) آیا بخش‌بندی پزشکی به روان‌پزشکی و تن‌پزشکی را از سنت یونانی به وام ستانده‌اند یا بروبار آزمایش‌ها و آموخته‌ها و کوشش‌ها و جست‌وجوهای آزمون‌بنیاد (=تجربی) خود آنان است؟

۲۸- بی هیچ گمانی به بحثِ جوهر و عَرَضِ نظر دارد و نیز به تغییر و تبدلِ أعراض، آنهم برابر فرزانشِ ارسطویی که تغییر را تنها در عوارض (=اعراض) شدنی و توانستنی می‌داند.

۲۹- «پزشکِ نیامیخته» را برابر سخنواره‌ای از نوشتارِ پهلوی آورده‌ایم که ما آن را «ا-گُمِگ-بیزشک / a-gumēg izešk می‌خوانیم؛ نویسنده‌ی این بخش (=بخش پزشکی)، در برگ‌نوشته‌های سپس‌تر (=جُستار ۱۲، بند پنجم چاپِ مَدَن برابر با 19 - 18. 164)، نگریسته‌ی خود را از سخنواره‌ی «پزشکِ نیامیخته» روشن‌تر فرامی‌گوید؛ پزشکِ نیامیخته کسی است که به یوبه‌ی مزدِ این‌جهانی به کارِ درمان نمی‌پردازد و تنها خدا را فرادیدِ خود دارد؛ و هر گونه‌ی دیگر را «پزشکِ آمیخته» نام می‌نهد.

۳۰- برایِ واریِ این فروزه (=دوستِ بیماران) نگاه کنید به گزارشِ پهلویِ وندیداد، فرگردِ بیست و دوم، بندِ پنجم.

VEN, Pah, XXII, 5): ēdōn ō tō man āfrīnēnēm

ān ī nēk dahmān-āfrīn (kū dārišn bē-kunam).

ayyārēnēd ō a-wēmār (kū tā wēmār nē bawēd ōy-iz ayyārēnēd) ōy wēmār dōst kunēnd.

۳۱- «دارنده‌ی صدای گرم» را برابر «چَرَبْ ئَوَاز / čarb ēwāz» آورده‌ایم؛ که معنایِ واژه‌به‌واژه‌ی آن: چَرَبْ زبان» است؛ ولی امروزه چَرَبْ زبان به مردِ دارنده‌ی زبانِ فریبا گفته می‌شود؛ در سامانی که نویسنده‌ی روایت شاید سخن‌گوِش‌های به گفتاردرمانی دارد.

۳۲- «کاردان» را برابر «اَسپینَجْ فَرَهَخْتْ / aspinj frahaxt» آورده‌ایم؛ معنایِ واژه‌به‌واژه‌ی آن: «فرهیخته و آماده در پذیرایی از بیماران» است.

۳۳- در وندیداد، فرگرد بیست و دوم، از پاذافرینش ۹۹۹۹۹ بیماری به دست اهریمن سخن می‌رود و نیز از یارگیری اورمزد از اَرِیْمَن برای رودرویی با بیماری‌های اهریمنی سخن می‌رود.

۳۴- واژه‌ی «وَشْتِیَه / waštīh» در پهلوی، به گمان ما سخن گوشه به ترنجیدگی اندام‌ها (=افلاج) و کژاندami دارد؛ معنای «دگر شدن تن از درستی» نیز دارد.

۳۵- «مزه‌چشانی» را برابر «مِزْگ تومندیَه / mēzagōmandīh» آورده‌ایم؛ این واژه نشان می‌دهد که تدوین‌کنندگان این روایت، بیماری را برابر تضعیف قوای چشایی می‌دانسته‌اند؛ یعنی در آزمون‌های خود، به این باهم‌آیی، یعنی باهم‌آیی تضعیف قوه‌ی چشایی و بیماری آگاهی داشته‌اند؛ پس: تن درستی نیز برابر بوده است با بازگشت نیروی چشانی یا همان مِزْگ تومندی در نوشتار پهلوی.

۳۶- فراروند سخن، به گونه‌ای است که خواننده را به نیکی‌های پزشکی که بهره‌ی خود پزشک می‌شود راهنمایی می‌کند. در زمینه‌ی روان‌پزشکی، بهره‌ای که از آن روان‌پزشک می‌شود راستی و پرهیزگاری، و نیز میانجی شدن میان آموزان‌های امشاسپند اردیبهشت و روان مردم است؛ در زمینه‌ی تن‌پزشکی، بهره‌ای که از آن تن‌پزشکی می‌شود، میانجی شدن میان اَرِیْمَن — همکار امشاسپند اردیبهشت — و تن مردم در ابزارهای درمان است.

۳۷- «راستی و پرهیزگاری» را برابر «راست تَرَسْگاه / rāst tarsagāh» آورده‌ایم؛ از آنجایی که «اردیبهشت»، ایزد راستی و پرهیزگاری است، سخنواره‌ی rāst tarsagāh می‌تواند جمله‌ی بَدَلِ امشاسپند اردیبهشت باشد؛ ولی از آنجایی که این جُستار (=هفتم) به برشمردن نکویی پزشکی می‌پردازد، چنین می‌نماید که نویسنده، معنای زیر را فرااندیشه‌ی خود داشته است:

دست آموزی امشاسپند اردیبهشت — که نیز موکل بر بیماری و شفاست — راستی و پرهیزگاری را بهره‌ی روان‌پزشک می‌کند.

و نیز نگاه کنید به: اوشیدری، دانشنامه‌ی مَزْدَیَسْنا، زیر ماده‌ی «اردیبهشت».

۳۸- «چاره‌خواهی از اَرِیْمَن» را برابر «اَرْمَان-خَواهیْشْنِیَه / ērmān-xwāhišnīh» آورده‌ایم.

نگاه کنید به یسنای پهلوی، هات ۵۴ ام، بند یک و دو:

54.1 ān ērmān xwāyišnīh ō rāmišn ras ō narān nārīgān zardušt
[kū-šān pad rāmišn bē-kun] wahman rāmišn-iz [tō-iz ēn kār
ōh-kunišn]. kū ka ān ī dēn kāmāg [ī dēn-būrdār] arzānīg bawēd pad
mizd [mizd ī mēnōg] ān ī ahlāyīh tarsagāy [hāwišt] xwāstār hānd

[hāwišt ī nēk] pad ān xwāyišn ān ī ohrmazd mehīh kunānd [kū-m dēn pad paywand bē-rawād. būd kē mōwbēdān mōwbedīh guft]. *nigēzist časrišamrōdīg gōwišn.*

54.2 *ahlāyīh ābādīh ī pahlom ast nigēzist srišamrōdīg gōwišn.*

ērmān xwāyišnīh yazam amāwand ī pērōzgar ī jūd bēš kē mahist az ahlāyīh sraw.

عبارتی از بُن‌دهش نیز به خویشکاریِ اریمن پرداخته‌است؛ نک:

aryaman amahraspand, ān mēnog kē bēšāzišnīh az hamāg dard ō dāmān dād. čiyōn gōwēd kū: har dārūg dard bē-zadan rāy dāmān xwarēnd ka man ohrmazd, aryaman pad bēšāzišnīh nē rasēd, ān dard wēh nē āmadan.

۳۹- «اَزِیْمَن»، ایزدِ درمان‌بخش؛ ایزدی که دردِ جهانیان را دارو و درمان می‌بخشد؛ اَئیرِیْمَن، یعنی یاور و دوست؛ نخستین پزشکی بوده که چاره و درمانِ دردها و ناخوشی‌ها به دستِ او سپرده شده بوده است (بهره از اوشیدری، دانشنامه‌ی مَزْدَیْسَنَا).

۴۰- تَن‌پزشک، در کارِ درمان، نیازمندِ گیاه و کارد و نیشتر و حتی تفتاندن از رهگذارِ آتش‌درمانی است؛ ولی پایه‌ای‌ترین ابزارِ روان‌پزشک، ابزارِ خیم و خِرَدِ خودِ وی است. نویسنده‌ی روایت نیز این معنا را با سخنواره‌ی پهلوی «خِمْ تُد خِرَدُ اَبزار / xēm ud xrad abzār» فرامی‌گوید. سخنواره‌ی درنظر را «استوار بر ابزارِ خیم و خِرَد» ترجمه کرده‌ایم.

از روندِ سخن‌آشکار است که سرانگشتِ سخن به خیم و خِرَدِ خودِ روان‌پزشک در دوره‌های گوناگونِ کارآموزی، از آسرونی تا جایگاهِ روان‌پزشکِ کشوری، دارد؛ کارآموزِ دوره‌ی روان‌پزشکی، نخست، در آیینکده یا هیربدستان یا موبدستان، اندر کارِ آموزش‌هایِ نگرَوَرزانه (=نظری / theoretical) می‌شده است؛ پس از گذرانِ دوره‌هایی، و آموختنِ نوشتارگانِ موبدی، برایِ گذراندنِ دوره‌هایِ کارَوَرزانه (=عملی)، نخست به کوچک‌ترین یگانِ مردمیک (=اجتماعی) فرستاده می‌شده است؛ گزینشِ وی به پلّه‌وپایه‌ی بالاتر بر مبنای، نخست، رفتارِ خردمندانه‌ی او با

مردمان (= xēm ud xrad abzār)، دو دیگر، بر مبنای توانِ درمانِ او بوده است.

۴۱-نگریسته‌ی نویسنده این است که:

روان‌پزشک نخست می‌باید در پایین‌ترین زینه و گامه‌ی روان‌پزشکی، یعنی «مان‌بیزشکیه / mān-bizeškīh» در زمینه‌ی درمان، شایستگی‌هایی کسب کند تا بشود او را به مقامِ بالاتری برگزید؛ ولی کسی که در گامه‌های فرودینِ روان‌پزشکی در کارِ درمانِ بیماران نتوانسته شایستگی‌ای به‌دست آورد، شایستگیِ آن را ندارد به گامه‌ای فرازتر و بالاتر، برای نمونه «ویس-بیزشکیه / wis-bizeškīh» نشانده‌شود.

۴۲-برای یک بررسیِ همسنگانه (=تطبیقی) نگاه کنید به عبارتِ زیر از گزارشِ پهلوی وَنَدیداد، فَرَّگَرْدِ هفتم، بندهای ۳۶ تا ۳۹:

— VEN. Pah, VII, 36 - 39):

36. dādār! ka awēšān māzdesn pad bizeškīh frāz-šawēnd, pad kadār pēš āzmāyišn?

37. u-š guft ohrmazd (kū): pad dēw-ēsnān pēš ēd āzmāyišn čiyōn pad māzdesnān; ka fradom dēw-ēsn kirrēnīd bē ān mirād; ka dudīgar dēw-ēsn kirrēnād bē ān mirād; ka sidīgar dēw-ēsn kirrēnād bē ān mirād; an-^{*}uzmūdag ān tā ō ^{*}haē, hamē-rawišnīh.

38. ma-iz pas māzdesn pad bē-āzmāyišnīh, bē āzmāyišnīh ma-iz kirrēnēnd māzdesn, ud ma-iz pad kirrēnišn rēšānd.

agar pas māzdesn pad bē-āzmāyišnīh bē-āzmāyišn, agar kirrēnānd māzdēsn, agar pad kirrēnišn rēšānd, bē, ān ō rēš-iz abar rēš tōzēnd, pad bazag ^{*}rēš-tōzišn.

39. ka fradom dēw-ēsn kirrēnīd bē ān rasād, ka dudīgar dēw-ēsn kirrēnīd bē ān rasād, ka sidīgar dēw-ēsn kirrēnīd bē ān rasād, uzmūdag ān tā ō hamē, hamē-rawišnīh.

۴۳-روی‌هم‌رفته، عبارتِ پهلوی، در اینجا دچارِ درهم‌ریختگی شده و تاریک‌نماست.

واژه‌ای را که با گمانمندی «درمان کردن» ترجمه کرده و در آوانویسی «kardan» خوانده‌ایم، می‌تواند نگارشِ کژوکاسته‌ای برایِ واژه‌ی پزشکی «کیرنیدن / kirr < ēnī > dan» باشد، که در این سامان، ترجمه‌ی عبارتِ درنظر، «اگر هنگامِ جراحی / تن‌شکافی سه تن زیرِ دستش بمیرد» معنای دهد. روشن‌تر اینکه در وندیدادِ پهلوی، دانشواژه‌ی «کیرنیدن / kirrēnīdan» به معنی جراحی و تن‌شکافی است.

برایِ دنباله‌گیریِ این بحث نیز نگاه کنید به عبارتی از همین کتابِ سوم دین‌کرد، کرده‌ی ۲۲۹م؛ که در آنجا نویسنده می‌کوشد درست‌نمود و توجیهی خردشکیب برایِ راستینگی و حقانیتِ سه بار آزمون در همه‌ی دانش‌ها، بویژه پزشکی بیابد.

uzmāyišn sar, sē bār uzmōdag kas čiš.

čiyōn abar ān ī ēwāzīg bizešk, fradom pad bōxtan

ī-š az darmān-burdārīh sē tan az wēmārīh, pad hu- bizeškīh
[V: hu-^{*}bizešk] wizīrēnīdan padīš hilēnd; ud pad murdan ī-š az
darmān-burdārīh fradom sē, pad ‘zūr bizeškīh’ wizīrēnīdan u-š
šūdan(?).^{*}

ud abārīg-iz ēk-ēk kār ī gēhān

۴۴- «پزشکِ پارسایِ آمیخته» را برابرِ «آهلایِ گُمِگ / ahlāyīh gumēg» آورده‌ایم؛ نگریسته‌ی نویسنده این است که: بجز پزشکِ مطلقاً پارسا، که تنها با عشقِ به پارسایی مردم را معالجه می‌کند، دیگر پزشکان، حتی آن‌هایی که گرایش‌هایِ نیرومند یا سستی به پارسایی دارند، از آنجا که دل و جانِ آنان آمیخته و گرایان به ثروت‌هایِ این‌جهانی و زمینی است، پزشکانِ دروغین‌اند.

۴۵- «پروانه» را برابرِ «فَرْمُودَن / framudan» آورده‌ایم؛ یعنی: پزشکِ دارایِ جواز برایِ کار.

۴۶- دریافتِ ما از دو واژه‌ی پهلوی «نیدُم و اَبَرْدُم / nidōm tā abardom» این است که به طبقاتِ مَرْدُمیک (= اجتماعی) نظر دارد.

اگر دریافتِ ما درست باشد، می‌توان نظر داد که مزدِ پزشکان ثابت نبوده و متناسبِ با درآمدِ افراد بوده است. این، آن نوع از اخلاق است که در نهادهایِ کنونیِ مَرْدُمیک، برایِ همیشه گم شده است. وندیداد، فرگردِ هفتم، بندهایِ ۴۱ تا ۴۳ به ماده‌ی پرداختِ دستمزدِ پزشکان پرداخته است.

در گزارش پهلویِ وندیداد، فرگردِ درنظر، دو واژه‌ی «nidōm / نیدُم» و «abardom / اَبَرْدُم» به تقسیماتِ کشوری نظر دارد از قبیل: «mānbedīh / مان‌بَدیه» تا «dahibedīh / دهی‌بَدیه». ۴۷- «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند» را برابرِ «ئز گَهِیشت تا مَهِیشت گُوشِپَند / az kahist tā mahist gōspand» آورده‌ایم؛ سخنِ پهلوی کمی تاریک‌نشان (=مُبْهَم) می‌نماید؛ یعنی از عبارتِ پهلوی نمی‌توان دریافت که «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند» نیز بخشی از خویشکاری‌هایِ پزشکان در امرِ درمان است؟

همچنانی که مردم، از فرودست‌ترین تا فرادست‌ترین معالجه می‌شوند، آیا معالجه‌ی جانوران نیز بخشی از خویشکاری‌هایِ تَن‌پزشکان بوده است؟
یا، این سخنواره، یعنی: «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند»، نمایانگرِ میزانِ مزدِ پزشک است؟

یعنی، پزشک، برابرِ مزدِ خود را متناسب با پایگانِ مَرْدُمیک (=اجتماعی) هر کس، گوسفند برمی‌دارد؟

اگر این گزارش و تعبیر از سخنواره‌ی بالا درست باشد، پس، نظرگاهِ نویسنده‌ی روایت، از سخنواره‌ی بالا این است که مزدِ پزشک، از مردمِ فرادست گرفته تا فرودست، از جانورانِ کوچک گرفته تا بزرگ، متغیر و دگرشونده است.

گمان و بازشناختِ ما این است که سخنواره‌ی پهلوی در نظر، به مزدِ پزشک می‌پردازد؛ و سخن‌گوشه‌ی نویسنده به «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند» نیز در همین راستا معنا دارد. ما نیز ترجمه‌ی خود را در همین راستا پی گرفته‌ایم؛ هر چند که بُن‌نوشتِ پهلوی، دستِ کم در سامانِ کنونی‌اش، این ترجمه را برنتابد.

ویژه آنکه، عبارتی از همین روایت [=پرسمانِ دوازدهم، شماره‌ی (ب)]، تَن‌پزشکی را زیرمجموعه‌ای از پیشه‌ی کشاورزی (wāstaryōšīh) می‌شناسد. آیا این معنا، می‌تواند در راستداشتِ این نظر باشد که از خویشکاری‌هایِ تَن‌پزشک، درمانِ جانوران (=دام‌پزشکی) نیز هست؟ از این روی، زائی‌جویی (=تصمیم) در ترجمه‌ی عبارتِ بالا با اندکی دشواری روبه‌روست:

سخنواره‌ی «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند»، هم می‌تواند سخن‌گوشه‌ای به دام‌پزشکی (=جانوردرمانی)، در سیمایِ بخشی از خویشکاری‌هایِ تَن‌پزشکان باشد؛ زیرا که تَن‌پزشکی، صنفی از پیشه‌ی کشاورزی است (البته برابرِ گزارشِ نویسنده‌ی این روایت از زمانه‌ی خود)؛ و هم می‌تواند

نمایانده‌ی مزدِ نقدیِ پزشکان باشد؛ که متناسب با پایگانِ مردُمیک (=طبقه‌ی اجتماعی) هر کس، از «از کوچک‌ترین تا بزرگ‌ترین گوسفند» متغیر است.

۴۸- کارنامه‌ی گرانسنگ و ارج ناشناخته‌ی وندیداد، فرگردِ هفتم، بندهای ۴۱ - ۴۳ به جُستار پرداختِ دستمزدِ پزشکان پرداخته است؛ نگاه کنید به عبارتی از گزارشِ پهلوی آن:

—VEN, Pah, 41): āsrō bēšāzēnēd (ā-š) az dahmān bē āfrīn [sē ahlaw bawē, u-š xwāstag paymānag nē āmār; ast kē ēdōn gōwē: sē ān bawē ka-š sē-hazār stīr nēst].

mān, mānbed bēšāzēnēd (ā-š) patag stōr arz (nidōm);

wīs, wīsbed bēšāzēnēd (ā-š) mayānag stōr arz;

zand, zandbed bēšāzēnēd (ā-š) ‘ayrē stōr’ arz;

deh, dahibed bēšāzēnēd ā-š ‘wāš čahār āyōzišn’ arz.

بندهای ۴۲ و ۴۳ اُم این فرگرد از وندیداد، به ترتیب، هر یک به برشمردنِ دستمزدِ پزشک، در معالجه‌ی زن و پسرِ هر یک از مراتبِ شهرنشینی، از mānbed تا dahibed می‌پردازد.

۴۹- «ریش‌تُوزیشن»، واژه‌ای تخصصی، دین‌دانشناسانه (=فقهی) و حقوقی است. معنای واژه‌به‌واژه‌ی آن، همان «جبرانِ زخم» است.

۵۰- در زمینه‌ی «پایداری در برابرِ بیماری‌ها» نیز نگاه کنید به وندیداد، فرگردِ بیستم، بند سوم.

۵۱- ترجمه‌ای نزدیک‌تر به بُن‌نوشتِ پهلوی چنین است:

«تهی کردن (= bē) جان و تن از سازگاری و هوشندگی».

ولی، با این گزارش، به تداخل و درهم‌آمیزیِ خویشکاری‌های سرشت و جان می‌رسیم که با دیگر آموزه‌های دین‌کرد در بابِ خویشکاریِ جداجدایِ جان و سرشت هماهنگی ندارد.

۵۲- «پادآفریدن» را همه جا برابرِ «کیرَنیشن / kirrēnišn» و «کیرَنیدن / kirrēnīdan» آورده‌ایم. در زبانِ پهلوی، معنایِ دَمِ دستی و معمولِ «کیرَنیدن / kirrēnīdan» دریدن و جرح‌کردن و پاره‌کردن و مانند این است. حتی در وندیدادِ پهلوی آشکارا به معنایِ جراحی و تن‌شکافی است.

نویسندگانِ نامه‌هایِ پهلوی، بویژه دین‌کرد، هیچ‌گاه «خلق» اهریمنی را با دین‌واژه‌ی مقدس «آفریدن / آفریشن» فرانگفته‌اند؛ و این ریشه‌ی محکمی در بُن‌باورهایِ آنان در بابِ دوبنی بودنِ همه‌ی امورِ جهان دارد. نویسندگانِ نامبرده خلقِ اهریمنی را همه جا با دُشنام «کیرَنیشن /

kirrēnišn و «کیرنیدن / kirrēnīdan» بیان می‌کنند؛ زیرا نیک می‌دانند که خلقِ اهریمن، خلق به معنای اهورایی آن نیست و پاذافرینش است. در اینجا (= کرده‌ی ۱۵۷ اُم، جُستارِ پانزدهم) نویسنده، پاذافرینشِ اهریمنی را با پیشوندِ «فراز / frāz» ترکیب می‌کند و مصدرِ پیشوندیِ «فراز-کیرنیشن» را برای نشان دادنِ پاذافرینشِ اهریمنی بکار می‌برد. در بابِ «فراز-آفریشن / فرازافریدنِ اهورایی» و «فراز-کیرنیشن / پاذافرازآفرینشِ اهریمنی» و معنیِ فرزانه و فلسفیِ این پیشوند (=فراز) در دفتر سوم این گزارش، که دربرگیرنده‌ی کرده‌ی های کتاب سوم از ۱۹۵ تا ۲۹۹ است، خواهیم پرداخت.

۵۳- در زمینه‌ی «پایداری در برابر بیماری‌ها» نیز نگاه کنید به وندیداد، فرگردِ بیستم، بند سوم.

۵۴- «بیمارهای واگیر» را به پیروی از دکتر جمشید اعلم، برابرِ «یَسْکُ ئی ئوگارشن ئومند / yask ī ōgārišnōmand» آورده‌ایم.

۵۵- در ترجمه‌ی سرتاسرِ دین کرد، از کتاب سوم تا نهم، همه جا، «آهوانِ نهادی / اخلاقی» را برابرِ «آهوگ / āhōg» آورده‌ایم؛ و از آن، «رذائلِ اخلاقی و نهادی» را مراد کرده‌ایم.

۵۶- معنای این سخنواره روشن است: دسته‌ای از داروها در گذشته بوده‌اند که یکسره و یژستگی و خاصیتِ دارویی داشته‌اند؛ اکنون نیز همان و یژستگی‌هایِ دارویی را در خود نگاه داشته‌اند؛ چنین می‌نماید که در آینده نیز آن و یژستگی را حفظ کنند.

خردپذیرانه آن است که نویسنده‌ی روایت، پس از این، بکوشد نام گیاهیِ دارویی را ببرد که در گذشته و اکنون و آینده خاصیتِ پیشگفته را دارا باشد. ولی چنین نیست؛ پس از این، در بُن نوشتِ پهلویِ روایت، با سخنواره‌ای روبه‌رو می‌شویم که روشنگرِ دارویی گیاهی است که در گذشته خاصیتِ زورمندِ زهری را دارا بوده است؛ اکنون، آنهم از رهگذارِ ترکیبِ با برخی گیاهانِ دارویی، زهرینگی و خاصیتِ زهری و گُشندگیِ آن آزش گرفته شده است و به کارِ دارودرمانی می‌آید؛ بسا که در آینده همه‌ی خاصیتِ زهری‌اش از آن گرفته شود و یکسره به کارِ خوراکِ انسان و دام آید.

این ناسازگاری میان آنچه که تعریف می‌شود با نمونه‌آوریِ پس از آن را، می‌باید به چه چیزی پیوند داد؟

آیا به حواش‌پرتیِ جافتاده‌ی نویسنده؟ آیا به آسیب‌رسانی‌هایِ جافتاده‌ی رونویس‌کنندگانِ خدا-بیامر؟

ما بر این باوریم که در عبارتِ کنونی، چیزی به اندازه‌ی نیمی از یک برگ‌نوشته، دچارِ آسیب و افتادگی شده است؛ درونِ پرانتزِ گوشه‌دارِ ستاره‌دار، پس از این، کوشیده‌ایم با ترجمه‌ای گمان‌ورزانه،

آنهم در سنجش با بند سپسین، پاره‌نوشتار از دست رفته را بازسازیم و نشان دهیم.
 ۵۷- «هلیله‌ی کابلی» را برابر «هلیلگ ئی کابلیک / *hālīlag ī kābūlīg*» آورده‌ایم.
 «هلیلج، اصناف است و به‌تر آن زرد و خُرد باشد و، خام و هلیله‌ی سیاه و آن، خُردتر از مجموع و، کابلی آن از هر دو نوع بزرگ‌تر است و، چینی آن منقار دارد و، به‌ترین همه آن است که صُلب و گران و در تک (=ته) آب نشیند. و کابلی مقوی ذهن باشد؛ خصوصاً پرورده‌ی آن.
 و گویند نافع بود. جمیع اصناف آن تب‌های کهن را نافع بُود. دردِ مفاصل و جذام را سود دارد و باید».

اختیاراتِ بدیعی، علی بن حسین انصاری شیرازی (= ۷۲۹ - ۸۰۶)، تصحیح و تحشیه‌ی دکتر محمد تقی میر.

از هلیله قبض شد؛ اطلاق رفت آب، آتش را مدد شد همچو نفت.
 مولانا جلال‌الدین رومی.

و نگاه کنید به: فرهنگِ معین، زیرِ ماده‌ی «هلیله».

۵۸- دانشواژه‌ی «بیش» را برابر «بیش / *bīš*» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم (م).
 «بیش، نامِ هندی-ایرانی چندین گیاه از جنسِ آکُنیتُم / *Aconitum* (تیره‌ی آلالگان) و، بویژه، ریشه‌ی (در واقع، ساقه‌ی تُکمه‌ای زیرزمینی) آن‌ها و زهرِ کمابیش گُشنده‌ای که از آن ریشه گرفته باشد».

رویشگاه در خاورِ زمین: [از این گیاه،] ده گونه در گستره‌ی جغرافیاییِ فلورا-ایرانیکا یافت می‌شود. از آن میان، دو گونه‌ی آکُنیتُم ایران‌شهری و آ. ککلئاره در ایران نیز بومی‌اند.

سابقه‌ی شناختِ آکُنیتُم در غرب و شرق: مترجمان (=اصطُفن بن بَسیل و حنین بن اسحاق) نامِ یونانیِ آکُنیتُم را به صورتِ آقُونیطُن / آقُونیطُنِ معرب کردند.

نامِ هندی الاصلِ دیگری برای یکی از گونه‌های «بیش» در منابعِ قدیم «هَلاهِل» است.
 این واژه از *hālahāla* نیز به صورت‌های *hālāhala* و *hāhāla* از سانسکریت گرفته شده‌است.

طبع و خواص: ریشه‌ی همه‌ی انواعِ «بیش» کمابیش زهرناک است. برخی گفته‌اند که حتی بوی آن «آدمی» را از پا می‌اندازد.

خواصِ درمانی: با وجودِ زهرناکیِ شدیدِ آقُونیطُن و «بیش»، فوایدِ درمانی هم برای آن‌ها

ذکر کرده‌اند. به گفته‌ی «دیوسکوریدس»، «خانیق النمر در داروهای مُسکَن چشم‌درد به کار می‌رود. به گفته‌ی ابن سینا، مالیدن «بیش» بر پوست، برص و جذام را درمان می‌کند». جُستارهایی در تاریخ علوم دوره‌ی اسلامی، هوشنگِ اعلم، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، تهران، ۱۳۸۱.

۵۹- دانشواژه‌ی «بَلَادُر» را برابر «balādūr» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم (م). «بَلَادُر، میوه‌ی دو گیاهِ متشابه از جنس «آناکاردیوم (تیره‌ی بَلَادُریان)، دارای دو گونه‌ی شرقی و غربی، همیشه سبز، بومی مناطق حاره.

منظور از بَلَادُر در متن‌های قدیمِ عربی و فارسی، بَلَادُرِ شرقی است. واژه‌ی بلادِ نهایتاً به bhallāta و bhallātaka سانسکریت بازمی‌گردد. در قدیم‌ترین متن پزشکیِ بازمانده به فارسی، هدایة المتعلمین اخوینی بخاری (سده‌ی چهارم؛ ص ۲۵۳، ۴۱۶) به همین صورت آمده است.

حکیمانِ یونانی روم شرقی، شباهتی به قلب در این میوه‌ی وارداتی دیده و آن را ana-kardia نامیدند. «حَبُّ القلب» نیز در بعضی منابع دوره‌ی اسلامی به عنوان مترادفِ بَلَادُر یافته‌می‌شود.

ریختشناسی: قدیم‌ترین وصفِ ریختشناسیِ این میوه در دوره‌ی اسلامی، که به نظر بنده (=هوشنگِ اعلم) رسیده، نوشته‌ی کوتاهِ اسحاق بن عمران است:

میوه‌ای ست مانند دلِ پرندگان. رنگش سرخِ مایلِ به سیاهی، مانند رنگِ قلب. داروشناسی: سراسرِ این گیاه گرم و خشک است. آنچه در این گیاه از قدیم همواره مورد توجه بوده، روغنِ موجود در درونِ بَرِ میوه‌ی آن است که آن را «عسلِ بلادِر» و جز آن خوانده‌اند. زگیل، خالکوبی و دیگرِ آثارِ جلدی را از میان‌می‌برد و، داءُ الثعلبِ بلغمی و برص را زایل می‌کند. خوردنِ این عسل، فواید و زیان‌هایی دارد.

این است که سوزاندنِ بَلَادُرِ درسته بر آتش و تدخینِ مقعد با دودِ آن، بواسیر را می‌خشکاند. بعضی مؤلفانِ قدیم، سَمِیتِ «عسلِ بَلَادُر» را تصریح کرده‌اند. در ایران، ظاهراً از مدت‌ها پیش، استعمالِ بَلَادُر به استفاده از خاصیتِ سوزاندگیِ «عسل» آن منحصر بوده است».

جُستارهایی در تاریخ علوم دوره‌ی اسلامی، هوشنگِ اعلم، تهران، ۱۳۸۱.

و، نگاه کنید به فرهنگِ معین، زیرِ ماده‌ی balādūr.

و نیز نگاه کنید به سخنواره‌ی زیر از بُن‌دهش:

— čiyōn bīš ud balādūr kū zahrōmand mardōm
ud gōspand kē aziš xwarēd, mīrēd.

عبارتِ بُن‌دهش، به خاصیتِ زهری زورآور و نیرومندِ بیش و بلادُر نیز انگشتِ سخن‌نهاده‌است.

۶۰- با نام گیاهِ «راشت»، در متنِ پهلوی بُن‌دهش نیز روبه‌رو می‌شویم؛ نگاه کنید به عبارتِ زیر از بُن‌دهش:

— har čē rēšag ayāb pōst ayāb ‘dār bōyāg’
čiyōn kundurag ud «rāšt» (سورس) <ud> kost

مهردادِ بهار احتمال می‌دهد که «راشت»، با واژه‌ی فارسیِ «راش» [درختی از دسته‌ی بلوطیها

جزو تیره‌ی پیاله‌داران فرهنگِ معین] یکی باشد؛ نگاه کنید به: بهار، مهرداد، بندهش،
یادداشت‌ها، ص ۱۸۳، ش ۳۳.

آیا نام شهرِ «رشت» با نام این گیاهِ طبی، پیوندی زمانی و واژگانی دارد (م)؟

۶۱- برایِ «گوکرن» نیز نگاه کنید به سخنواره‌ی زیر از گزارشِ پهلویِ وندیداد، فرگردِ بیستم، بند ۴:

— VEN, Pah, XX, 4): ēg-mān kē ohrmazd (hēm) (ham) ‘urwar
bēšāzēnīdār’ ul-burd, purr-purr sad. purr-purr hazār, purr-purr
bēwar, (u-š) ēk gōkirin (hōm ī spēd).

۶۲- «برادرِ دروغین» را برابرِ واژه‌ی پهلویِ «برادرُودِیگ / brādarōdīg» آورده‌ایم.

نگریسته‌ی نویسنده این است که: سُهش‌هایِ تنانی (=مُعْطِیَاتِ حَسِّ ظاهر)، به دروغ، خود را

همزاد و برادرِ دانشِ راستین می‌نمایانند.

۶۳- «خواست» را برابرِ «آباییشُن / abāyišn» آورده‌ایم؛ به گمانِ ما، نویسنده، با کاربردِ این

دانشواژه‌ی پهلوی، از میلِ درست و به قاعده و طبیعی سخن می‌راند.

۶۴- نگاه کنید به پیچازه‌ی قوایِ جان، همپیوسته‌هایش، ستیزنده‌ها و برادرهایِ دروغینش در بخشِ

آوانویسی.

۶۵- «یگانه‌گرویِ باهمانه» را برابرِ سخنواره‌ی آورده‌ایم که ما آن را «پَد هَمیَه اَگِنِن /

pad hamīh āgenēn» خوانده‌ایم؛ و از آن، معنایِ «اتحادِ متحدانه» را مراد کرده‌ایم.

۶۶- نویسندگان و تدوین‌کنندگان دین کرد، همیشه خبر از نابایستمندی و غیر ضروری بودن نیروی ستیزنده‌ی اهریمنی در جهان می‌دهند؛ و به این نابایستمندی، نام «آوی‌زی‌ریشنیگیه / a-wizīrišnīgih» می‌دهند؛ ولی از درونه‌ی سخن این روایت، بویژه در این بند، خبر از ضروری بودن نیروی ستیزنده، تا پیش از برپایی جهان بازپسین، برای سامانیش و استواری جهان است.

آیا در تدوین دین کرد، با دو دسته راوی روبه‌رو هستیم؟ یا از بس درهم ریختگی نوشتار پهلوی است که با گزارش‌های متضادی روبه‌رو می‌شویم؟

۶۷- به چم و بهانه‌ی درهم‌ریختگی این عبارت، ترجمه‌ی آن، از سر گمان انجام گرفته است. بسا بتوان اینگونه نیز ترجمه کرد:

«..... و با آن (=فرایند سرشت‌بندی سرشت)، دارو و درمان پزشکی حاذق از بیرون تن <سرشت درونی را> * درمان می‌کند.

۶۸- در این روایت، و نیز این بند، «خلط» را برابر واژه‌ی پهلوی «آمِزِشَن / amēzišn» آورده‌ایم؛ نیازی به گفتن نیست که سخن بر سر «آخلاق اربعه» یا همان «آبگونه‌های چهارگانه» است. دانشواژه‌ی «آبگونه» را از عزت ا. فولادوند، در ترجمه‌ی کتاب «آغاز فلسفه» به وام‌ستانده‌ایم و برابر «آمِزِشَن» بکاربرده‌ایم؛ به معنی خلط.

۶۹- نیز نگاه کنید به عبارتی از مرصادُالعباد نجم‌الدین رازی، باب دوم، فصل چهارم، ص ۷۶: «و چنانک در عالم کبری چهار فصل بُود: بهار و خریف و تابستان و زمستان، در آدم که عالم صغری است، چهار طبع بُود: حرارت و برودت و رطوبت و یبوست؛ در چهار چیز تعبیه: صفرا و سودا و بلغم و خون.

و در عالم کبری چهار باد بُود: باد بهاری و باد تابستانی و باد خزانی و باد زمستانی؛ تا، بهاری، اشجار را آبستن کند و برگ‌ها بیرون‌آورد و سبزه‌ها برویاند؛ و، تابستانی، میوه‌ها بپزاند و، خزانی بخوشاند و، زمستانی بریزاند.

همچنین در آدم چهار باد بُود: یکی جاذبه، دوم هاضمه، سیم ماسکه، چهارم دافعه؛ تا جاذبه طعام را به حلق کشاند و به هاضمه دهد تا بپزاند و به ماسکه رساند تا منافع آن تمام بستاند؛ پس به دافعه دهد؛ دافعه بدر بیرون کند.



چنانک از آن چهار باد اگر یکی نباشد در عالم کبری، جهان خراب شود؛ از این چهار باد در عالم صغری اگر یکی نباشد قوام قالب نتواند بود».

۷۰- آشکار است که از سرمدی بودن و فسادناپذیری و مفارق بودن و فارغ از کون و فساد بودن ایزدان سخن می‌رود؛ نکته‌ای که حاکی از ارسطویی بودن شش-دانگ نویسنده است.

۷۱- دریافت ما از این عبارت این است که درباره‌ی گستره‌ی تن‌پزشکی سخن می‌راند. اما فراروند سخن، به دانش تن‌پزشک، یا به دیگر سخن، به گستره‌ی دانش تن‌پزشک پرداخته است؛ از این روی، برابر گمان و بازشناخت ما، نویسنده‌ی روایت، در اینجا، زمینه‌های پژوهشی و آزمایشی کار تن‌پزشک را برمی‌شمرد.

روی هم‌رفته، این عبارت، جز بحث زمینه‌های آزمایشی و پژوهشی تن‌پزشک، بحث دیگری را نشان نمی‌دهد.

۷۲- «دادو آیین تن‌درستی» را با گمانمندی برابر دانشواژه‌ی پهلوی «داد / dād» آورده‌ایم. آیا نویسنده نظر به آیین‌نامه‌ی تندرستی دارد؟

۷۳- «دادو آیین < * شهرپزشکی >» را با گمانمندی برابر « » آورده‌ایم.

آیا نویسنده نظر به جزوه یا آیین‌نامه‌ای به همین نام دارد؟

آیا نظر به کتابچه‌ی راهنمای پزشکان شهری دارد؟

۷۴- نویسنده، در همین روایت، جستارمایی هفدهم (الف)، نیروگان چهارگانه‌ی جان، برادرهای دروغین و همستیزنده‌های شان را نام می‌برد. از بنیاد، فرجام‌آهنگ پزشکی، همپیوندی درست و سازگارانه‌ی همین چهار نیروگان جان است در برابر ستیزش دشمنان اهریمنی.



۱۵۸. دربارهِ کارِ ستودنی، و، پرهیختنی

نکوهیدنی، برابرِ آموزهِ دینِ بهی.

هر کار < - ستودنی > * و هر پرهیختنی < - نکوهیدنی > * بر دو گونه است:
۱- آگاهانه ۲- ناآگاهانه.

< کارهایِ ستودنی و پرهیختنی‌هایِ نکوهیدنی > * گسترهِ آگاهانه، بر چهار دسته است؛
و، گسترهِ < کارهایِ ستودنی و پرهیختنی‌هایِ نکوهیدنی > * ناآگاهانه، هشت دسته است.
داوری‌ای که در باره‌شان می‌شود، همچنانی که پیداست [یا: آن گونه که < در آموزه‌هایِ دین > *
پیداست] در زیر، یک‌به‌یک نشان داده شده است.

۱. < انجام‌دادن و انجام‌ندادنِ آگاهانه‌یِ کُرفه یا گناه؛

و، داوری در بارهِ تک‌تکِ آن‌ها:

۱. یکی، آن کس که < * آگاهانه کُرفه‌کار است و از گناه پرهیزنده؛ داوری‌ای که در باره‌اش
> می‌شود، این است که او < * هم‌ترازِ ایزدان است و، به یقین پارسا است.
۲. < یکی، آن کس که > * آگاهانه (dānišnīg / بادانش) دست‌به‌گناه‌می‌زند و از
کُرفه‌می‌پرهیزد؛ داوری‌ای که در باره‌اش < می‌شود، این است که او < * هم‌ترازِ دیوان است و،
بی‌گمان تبّه‌خو.

۳. < یکی، آن کس که > * آگاهانه، هم‌گناه و هم‌کُرفه، هر دو را انجام می‌دهد؛ داوری‌ای که
در باره‌اش می‌شود، این است که: از برایِ کُرفه‌کاری‌اش پذیرایِ پاداش است؛ به‌سببِ گناه‌کاری
پذیرایِ کیفر.

۴. < یکی، آن کس که > * آگاهانه، نه کُرفه نه گناه، هیچ‌یک را انجام نمی‌دهد؛ داوری‌ای که در
باره‌اش می‌شود این است که: به‌سببِ گناه‌ناکردگی هیچ < کیفری > * بر گردنش نیست. (۱)

< اما، داوری > * در بارهِ کُرفه‌هایِ انجام‌نگرفته:

(الف). آن < کُرفه‌ها > -یی که انجام‌شان فریضه است (= frēzwān / واجب)، < اگر

به‌جا آورده نشود، کیفري < * بر گردن است (= bun-dāštīg).

(ب). و، آن < کرفه‌ها > يي که انجام‌شان فریضه نیست، < به سبب انجام ندادن‌شان > * هیچ < کیفري > * بر گردن نیست.

۲. < انجام دادن و انجام ندادنِ ناآگاهانه‌ي کرفه یا گناه،

و، داوری در باره‌ي تک‌تکِ آن‌ها:

۱. يکي، آن کس که < * ناآگاهانه، از سرِ پاک‌نهادی (= نیک‌منشی)، (۲) کرفه کار است و از گناه پرهیزنده؛ داوری‌اي که در باره‌اش می‌شود، این است که: < از بهرِ همان نهادِ نیکش، > * آهنگِ نیک‌کرداری کرده‌است؛ و ز بهرِ همراهیِ با (?) کرفه، برآزیده می‌شود؛ ولی به یوبه‌ي آنکه < کرفه را > * ناآگاهانه انجام داده برآزیده نخواهد شد؛ و نیز به سببِ پرهیز از گناه < نه برآزیده می‌شود و نه کیفر می‌بیند.

۲. يکي، آن کس که < * ناآگاهانه، از سرِ کژاندیشی (۳) [یا: وارونه‌بینی] کرفه کار است و از گناه می‌پرهیزد؛ داوری‌اي که در باره‌اش می‌شود، این است که:

< به سببِ همان کژاندیشی بسا > * آهنگِ بدکرداری کند؛ در کرفه‌کاری سزاوارِ پاداش < نیست؛ > * (۴) به سببِ < کردوکارِ ناآگاهانه و کژاندیشی‌اش > * دوچندان گناه از وی سر می‌زند، (۵) < ولی همچنان نامش «رستگار شده» است و در روزِ داوری > * گرفتار نمی‌شود (؟). (۶)

۳. < يکي، آن کس که ناآگاهانه ولی با پاک‌نهادی هم از سرِ کژآگاهی دست‌به‌گناه می‌زند و از کرفه می‌پرهیزد؛ > * داوری‌اي که در باره‌اش می‌شود، این است: و ز بهرِ همان پاک‌نهادی‌اش آهنگِ نکویی کرده‌است؛ ولی به سببِ همراهیِ با (?) با گناه کیفر خواهد کشید؛ ولی به یوبه‌ي آنکه < نابینایانه از انجامِ کرفه پرهیخته است، کیفري > * بر گردنش است.

۴. < يکي، آن کس که > * ناآگاهانه و از سرِ کژمنشی، دست به گناه می‌یازد و از کرفه می‌پرهیزد؛ داوری‌اي که در باره‌اش می‌شود، این است که: < به سببِ کژمنشی‌اش > * آهنگِ بدکرداری کرده‌است؛ به سببِ همراهیِ با (?) با گناه می‌باید دوچندان (۷) (= wēš) کیفر چشد؛ < و به انگیزه‌ي کردارِ نابینایانه‌اش بیاید که > *؛ و به سببِ < آنکه > * از کرفه پرهیخته است، < کیفري > * دوچندان بر گردنش است.

۵. < يکي، آن کس که > * ناآگاهانه، هم از سرِ نیک‌نهادی < پاک‌دلانه، > * کرفه و گناه، هر

دو را انجام می دهد؛ داوری ای که در باره اش می شود، این است که: <وز بهر پاک نهادی> * آهنگِ نیکِ کرداری کرده است؛ از برای همراهی (?) با کرفه برآزیده می شود؛ و به سببِ همان کردارِ بینایانه <در انجامِ کرفه> * رستگار می شود (*bōzišnīg)؛ و ز بهرِ همراهی اش (?) با گناه، <روزِ داوری> * گرفتار خواهد شد.

۶. <یکی، آن کس که> * ناآگاهانه، از سرِ کژمنشی، هم کرفه و هم گناه، هر دو را انجام می دهد؛ داوری ای که در باره اش می شود، این است که: <وی از سرِ کژمنشی> * آهنگِ بدکرداری کرده است؛ به سببِ همراهی اش (?) با کرفه سزاوارِ سپاس نیست؛ به سببِ کردارِ نابینایانه اش رستگار نخواهد شد؛ و به سببِ همراهی اش (?) با گناه بسی <کیفر> * برگردنش است.

۷. <یکی، آن کس که> * ناآگاهانه و از سرِ پاک نهادی، <از کرفه و گناه> * هر دو می پرهیزد؛ داوری ای که در باره اش می شود، این است که: وی از بهرِ <پاک منشی آهنگِ نیکِ کرده است؛ و ز بهرِ آنکه پاک نهادانه> * از گناه پرهیخته است برآزیده خواهد شد؛ به یوبه ی <آنکه نابینایانه (?) از انجام> * کرفه پرهیخته است، <کیفری> * برگردنش نخواهد بود.

۸. <یکی، آن کس که> * ناآگاهانه، و از سرِ کژمنشی، <هم از کرفه و هم گناه> * از هر دو می پرهیزد؛ داوری ای که در باره اش می شود، این است که: به سببِ همان کژمنشی اش آهنگِ بدکرداری کرده است [یا: آهنگِ بدکرداری خواهد کرد]؛ و به انگیزه ی آنکه از گناه پرهیخته است سزاوارِ برآزیدن نیست؛ <به سببِ آنکه نابینایانه از انجامِ گناه و کرفه سر باز زده است.....> *؛ و به انگیزه ی آنکه از کرفه کاری روی برگاشته است، <کیفری> * برگردنش است.

یادداشت ها

- ۱- «هیچ <کیفری> * برگردنش نیست» را برابرِ a-bun-dāštan آورده ایم؛ ما، از این واژه، معنای دین داندشناسانه ی (=فقهی) «بر ذمه بودن» را درمی یابیم؛ همچنانی که از بُن کنش (=مصدر) «بُن-داشتن / bun-dāštan» نیز معنای دین داندشناسانه ی «بر ذمه بودن» را استنباط می کنیم.
 - ۲- «پاک نهادی / نیک منشی» را برابرِ «فراژون-مینیشنی» / frārōn-mēnišnīh آورده ایم.
 - ۳- «کژ اندیشی / کژمنشی» را برابرِ با «آبارژون-مینیشنی» / abārōn-mēnišnīh آورده ایم.
- واژه ی «وارونه» در فارسی، پی گیریِ زمانیکِ (=تاریخی) واژه ی پهلوی «آبارژن / abārōn» است.

بنا به نیاز، این سخنواره را به کژمنشی و بدمنشی نیز برگردانده‌ایم. روشن است که نویسندگان، با بیان این سخنواره، دل و جان روی برگردانده از یزدان را فرااندیشه داشته‌اند.

۴- کنشواژه‌ی (=فعل) سلبی «نیست» را در سنجش با دیگر آموزه‌های دین کرد به ترجمه افزوده‌ایم؛ از آن روی که برابر آموزه‌های دین کرد، تنها کرفه‌های آگاهانه‌ی شخص درست‌منش درست‌اندیش است که سزاوار پاداش و مزد است.

۵- سخنواره‌ی «دو چندان گناه از وی سرمی‌زند» را سربه‌سر برابر عبارت پهلوی «ویناه ئیش جَست / wināh ī-š dōjast» آورده‌ایم. شاید نویسنده سر آن دارد که بگوید مکافات شخص کژمنش کژاندیش گناه کار نسبت به کیس دیگر، مکافاتی دوچندان دربردارد.

به هر روی، در دادستان دینیک نیز با این سخنواره روبه‌رو می‌شویم. نگاه کنید به بخش آوانویسی. ۶- درهم‌ریختگی نوشتاری و معنایی در این روایت بویژه این بند بسیار است؛ تا جایی که ترجمه و گزارش ما را گمان‌ورزانه کرده‌است. در بازسازی عبارت‌های این روایت کوشیده‌ایم از آموزه‌های دیگر دین کرد پیروی کنیم.

۷- «کیفر دو-چندان» را برابر «وِش پادیفراه / wēš pādifrāh» آورده‌ایم؛ دریافت ما این است که: شخص گناهکار، یک بار می‌باید از برای دست یازیدن به گناه کیفر ببیند؛ یک بار نیز از برای کژمنشی‌اش؛ و یک بار نیز از بس نادانی‌اش؛ یک بار نیز به یوبه‌ی پرهیزش از کرفه‌کاری؛ پس می‌باید کیفر بسیار ببیند. نویسنده‌ی روایت نیز، «کیفر صد-چندان» را فرااندیشه داشته‌است.



۱۵۹. درباره‌ی آن <پایانگاه> ای که مردمان،

همگان، سویِ آن راه‌برده می‌شوند؛ و

<درباره‌ی آن کارهایی که، مردمان،> *

دسته‌جمعی رهبری می‌کنند، و، <آن

منزلگهی که جهانیان،> * سربه‌سر، سویِ آن

رَه‌سِپُرْ آند، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! مردمان، در <زمانه‌ی آلودگیِ جهان با> * تاخت‌وتازِ اهریمن، <در فرجامی> *

همگانی (= amaragānīha / همگان‌گستر)، از رهگذارِ رهبریِ بخت، در هر <گونه> * جنبشی، سویِ مرگ (= میرندگی / هوش) رَه‌سِپُرْ آند. (۱)

<جهان، از> * نشانه <هایِ مرگ> * پُر است.

<مردمیان، خود را،> * به گونه‌ی دسته‌جمعی (= hambāstagīhā / همگانِ خواهانانه)، از

راهِ کردوکارِ <همسانِ با> * خویش‌تنانه‌ی خویش، زیرِ نیرویِ برخیزاننده‌ی میثویِ نیک و در

همراهیِ با کرفه، سویِ پارسایی، و، زیرِ نیرویِ فریبنده‌ی میثویِ بد و از رهگذارِ فرولغزی‌هایِ

بِزَه‌آینانه، سویِ تبه‌خوییِ رهبری می‌کنند. <این تفسیر از گزینش‌هایِ مردمی، برگرفته از> *

گفتارهایِ چَم‌وَرزانه‌ی (= مُستَدَل) دینِ آورانِ پیشین است.

<ولی، آفریدگان و مردمان،> * سربه‌سر (= hamāgīha / فراگیر)، از رهگذارِ

رائِ فرمایی‌هایِ همه‌آگاهانه‌ی جهان‌آفرین، از همان آغازِ گُنشِ آفرینش، در فراروندِ

نیست‌ونابودگرانه‌ی دروج، که دروج در این فرایند به نابودی کشیده می‌شود، سویِ منزلگه مقصود و

فرجامیِ رستگاران و، تَنِ پسین (= کالبدِ آن‌جهانیِ نوساخته‌ی تباه‌نشدنیِ نامیرایِ جاودانه‌ی

جدانشونده) و، شادخواریِ همه‌گیرِ آکنده از خوشبختی و، <موهبت‌های> * بزرگ

<رَه‌سِپُرْ آند؛ وعده‌ی این پایانِ خُرمانه، در آموزه‌هایِ دین> * پیدا است.

_____ یادداشت‌ها _____

۱- همانندِ آنی که نادرپور گفته است: «سویِ پایانِ جهان رَه‌سِپُرْ ایم».



۱۶۰. در اینکه خورشید با چند جهش
 (= wāzišn / تغییر مدار) به چکادِ آسمان،
 <یعنی به آن فرازین‌گاهِ بهمنانه‌ای> * که
 جهان‌آفرین از آغازِ آفرینش <برایش> *
 رَقْم‌زده‌است، باز <خواهد رسید> *،
 برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

خورشید، با چهار جهش (=تغییر مدار)، به چکادِ آسمان — <یعنی به آن فرازین‌گاهِ
 بهمنانه‌ای> * که جهان‌آفرین، از آغازِ آفرینش <برایش> * رَقْم‌زده‌است —
 بازخواهد رسید (= abāz.....rasēd).

از آموزه‌ی دین این گونه <پیدا است که:> *

جهان‌آفرین، <از همان> * آغازِ آفرینش، خورشید را، در چکادِ آسمان، بِسانِ ایستاده
 فرازآفرید. (۱)

<در آغازِ نخستین هزاره، خورشید،> * از چکادِ آسمان، با نَوَردیدنِ * چهار گردشگاه
 (= angust / مدار)، به گونه‌ی گردشگاه به گردشگاه (=مدار به مدار)، ایستگاه به ایستگاه
 (= andar-gāh andar-gāh)، از آن <گردشگاه> ای که بالاتر است در جهتِ
 مخالفِ سرشت و جایِ آفرینشیِ خود، (= pad-andaragīh)، نیرومندتر <از پیش،>
 به آشکاری <به گردشگاهِ پایین‌تر / مدارِ پایین‌تر> * فرودآمد.

در همان سامان، (۲) <جهان‌آفرین، خورشید را،> * آنهم از بهرِ سودِ همه‌ی آفریدگان، در
 روندِ آیندی جاودانه، <از آغاز> * تا منزلگه‌ی جهان (=فَرُشگَرْدُ) روانه کرد.

و خورشید (= u-š)، در سامانِ روندگیِ جاودانه، از رهگذارِ آفرینشِ خداوندی، با همه‌ی نیرویِ
 گرایش‌اش، (۳) به آن چکادِ بهمنانه‌ی نخستین، <که از آغازِ آفرینشِ برایش
 رَقْم‌زده‌شده‌است،> * بازخواهد گشت (= abāz-madan)؛ <همان فرازین‌گاهِ بهمنانه‌ای> *

که برایش (= kū padiš / برای خورشید) از آغاز، فراز آفریده شده است.

و <خورشید، > * فرمانبردارانه (?) [یا: در این روند و آیند (?)،] (۴) آنهم برای سود فراگیر آفریدگان، در روندگی ای تا پایان جهان، با نیروی گرایشی خویش، گام به گام، در کار روند و آیند به آن چکاد > بهمنانه ی فرازین است > *.

آهنگ > بازگشت < آش با بهره گیری از آن نیرو، (۵) زمان رواج دین مزدایی از رهگذار فراز- > سُرایی های > * آشو- زرتشت > < *.

[به گونه ای که] (?) در فرجام هزاره ی زرتشت، به اندازه ی یک گردشگاه (= angust / مدار)، از پایین به بالا، > یعنی سوی < * ایستگاه آغازین — که، نخستین جهش خورشید نامیده شده است — دیگر باره به چکاد آسمان > نزدیک تر خواهد شد < * (۶).

به گونه ای که (= ī pad) (۷) در همان مدار (= مدار بالاتر)، > نیرومندتر از ایستگاه پیشین، < * به مدت (= drang) ده شبانه-روز خواهد ایستاد. (۸)

در فرجام هزاره ی هوشیدَر، از رهگذار نیروی گرایش بیش تری > که بهره آش شده است، خورشید، < * دیگر باره به اندازه ی دو گردشگاه، از > گردشگاه / مدار < * پایینی به بالا، یعنی ایستگاه دومین — که جنبش دوم خورشید نامیده شده است — دیگر باره به چکاد آسمان > نزدیک تر می شود < *.

در همان ایستگاه (۹) نیرومندتر > از ایستگاه پیشین، < * به درازای بیست شبانه-روز درنگ خواهد کرد. (۱۰)

در فرجام هزاره ی هوشیدَر ماه، از رهگذار برترین نیروی گرایشی که > بهره آش شده است، خورشید، < * دوباره، به اندازه ی سه گردشگاه (= مدار)، از > گردشگاه / مدار < * پایینی به > گردشگاه < * بالاتر، یعنی ایستگاه نیرومندتر سوم — که سومین جهش خورشید نامیده می شود — دیگر باره به چکاد آسمان > نزدیک تر خواهد شد < *.

در همین ایستگاه (۱۱) بسی نیرومندتر > از ایستگاه پیشین، < * به اندازه ی سی شبانه-روز درنگ خواهد کرد. (۱۲)

در فرجام پنجاه و هفتمین سال > سروری < * سوشیانس، از رهگذار برترین نیروی گرایشی که > بهره آش شده است، خورشید، < * دیگر باره به اندازه ی چهار گردشگاه (= مدار)، از > گردشگاه < * پایینی به > گردشگاه < * بالایی — که خود، همان چکاد آسمان است — و

در آغاز <_ آفرینش >* برای سودِ همگی آفریدگانِ بسانِ ایستاده رقم‌زده‌شده و آفریده‌شده بود، دیگرباره در آغازگاه <_ خود >* خواهد ایستاد؛ <همزمان با پابرجایی دیگرباره‌ی خورشید در آغازگاه آفرینشی خود>* ره‌ایش ایشان (=همه‌ی آفریدگان) از تاخت‌وتازِ اهریمن، فراهم آمدنِ تَنِ پسین (=کالبدِ آن‌جهانیِ جدانشونده‌ی جاودانه‌ی نامیرایِ نوساخته)، بازآفرینیِ پاک‌ونابِ آفریدگان در درازایِ جهشِ چهارمِ خورشید به چکادِ آسمان، فراهم خواهد آمد (=mad-bawēd). این، همان <جایگاه >* منش و همنی (؟ جایگاهِ مینویِ اندیشه؟) (۱۳) است که خورشید با چهار جهش به چکادِ آسمان <یعنی آغازگاهِ خود>* خواهد آمد.

یادداشت‌ها


۱- در ادبِ فرزانه‌ی (=فلسفی) دین‌کرد، دانشواژه‌های «آفریدن» و «فرازآفریدن» جداسانیِ معنایی دارند. «آفریدن»، خلق است؛ «فرازآفریدن» برکشیدن است.
در دستگاهِ فرهنگ‌شناسانه‌ی (=اشراقی) نویسندگانِ دین‌کرد، جهانِ مینو از نهادِ «اَنُغَر-رُوشَن / روشناییِ اهورازاده‌ی ناپیدا کرانه» آفریده نمی‌شود بلکه بیرون‌کشیده و برکشیده و فرازآفریده می‌شود. فلکِ اولِ جهانِ مادی نیز، از درونِ جهانِ مینو بیرون‌کشیده و برآهنجیده و فرازآفریده می‌شود. از آنجا که خورشید، نخستین امشاسپندِ دیدنیِ فلک / آسمانِ پایه‌ی اول است، آن نیز، از درونِ فلکِ اول بیرون کشیده و فرازآفریده می‌شود. از این روی، خورشید از هیچ بی هیچ پیش‌زمینه‌ای آفریده نمی‌شود؛ بلکه از درونِ فلکِ اول فرازآفریده می‌شود.
در دین‌کرد، هر جا که نویسندگان برای آفرینشیِ اهورایی، فرزانه‌ی پهلوی «فرازآفریدن» را بکار می‌گیرند، نه «خلق / آفریدن» که، معنایِ فرزانه و دیالکتیکالِ «برکشیدن و فراآوردن و فرازآفریدن» را فرااندیشه دارند.
نویسنده‌ی کارنامه‌ی گرانسنگِ «بُن‌دَهَش» نیز در نگارشِ آن کارنامه، به این جداسانیِ معنایی و فرزانه توجه داشته است.

۲- یعنی: در نهادمان و سامانِ چهار مدارِ فرودتر و پایین‌تر از چکادِ آسمان.

۳- «نیرویِ گرایش» را برابرِ «تُوز-آهنگ / ōz āhang» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ ما از این سخنواره، معنایِ نیرویِ گرایش را درمی‌یابیم.

۴- واژه و نگارشی را که برای آن دو گونه ترجمه پیش نهاده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی، با نگارشِ

paydāgīh rasēd. sīh rōz ud šab xwaršēd pad bālist bē-ēstēd

۱۳- سخنواره‌ای را که با گمانمندی، «جایگاه منشِ وَهْمَنی» ترجمه کرده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی، با نگارشِ « ۱۳۶» آمده‌است که خوانشِ نمایینِ آن kē ka می‌باشد؛ اگر در سیمایِ هزوارشی خواند شود.

ولی به‌پیروی از سیاقِ سخن، ما آن را «غیرِ هزوارش» در نظر گرفته و، «مَنْ وَهْمَد / manwahmad» خوانده‌ایم و «جایگاه منشِ بهمنی» ترجمه کرده‌ایم.



۱۶۱. درباره‌ی اَعْلَمِ علما در زمینه‌ی

سه دادنامه‌ی <سپند> * دینِ مزدایی. (۱)

برترین شناسندگان (= اَعْلَمِ علما) در زمینه‌ی سه دادنامه‌ی دینِ مزدایی، آن «دانای بهره‌مند از آموزه‌های پیشینیان» (۲) است و، در دینِ بهی آنچنان صاحبِ بصیرت (wēnāg) است که: از <دادنامه‌ی> * «دادیگ» می‌تواند (= dānēd) فتوای (۳) <دین‌نامه‌ی> * «هَدَگْ مَانَسَرِئِگ» و <کارنامه‌ی ورجاوند> * «گاهانیگ» را، و، از <دین‌نامه‌ی> * «هَدَگْ مَانَسَرِئِگ» می‌تواند فتوای <دادنامه‌ی> * «دادیگ» و <کارنامه‌ی ورجاوند> * «گاهانیگ» را، و، از <کارنامه‌ی ورجاوند> * «گاهانیگ»، فتوای <دین‌نامه‌ی> * «هَدَگْ مَانَسَرِئِگ» و «دادیگ» را استخراج کند (۴) و توضیح دهد. (۵)

به همین گونه، بتواند <با ژرفِ کاوی> * از درونه‌ی <سخنِ دادنامه‌ی> * «دادیگ»، که <دربردارنده‌ی> * برترین دانش‌ها در زمینه‌ی گیتیانه‌ترین کارهای گیتی است، فتوایی <سازگار با فتوای دین‌نامه‌ی> * «هَدَگْ مَانَسَرِئِگ» و <کارنامه‌ی ورجاوند> * «گاهانیگ»، و، <با ژرفِ کاوی> * از درونه‌ی <سخنِ کارنامه‌ی ورجاوند> * «گاهان»، که <دربردارنده‌ی> * برترین دانش‌ها درباره‌ی میثوانه‌ترین کارهای میثوی است، فتوایی <سازگار با دین‌نامه‌ی> * «هَدَگْ مَانَسَرِئِگ» و «دادیگ»، و، <با ژرفِ کاوی> * از درونه‌ی <سخنِ دین‌نامه‌ی> * «هَدَگْ مَانَسَرِئِگ»، که <دربردارنده‌ی> * برترین دانش‌ها درباره‌ی میانین‌ترین کارهای میانین میانِ جهانِ میثوی و گیتیایی است، فتوایی <سازگار با کارنامه‌ی ورجاوند> * «گاهان» و <دادنامه‌ی> * «دادیگ» صادر کند (= waxtan). (۶)

یادداشت‌ها

۱- «اَعْلَمِ علما» را برابرِ «اَبَرْدَر-شَناسَگ / abardar šnāsag» آورده‌ایم. در دید و باورِ ما، این سخنواره معنای «مجتهدِ اَعْلَمِ» را دارد.

سه دادنامه / دین‌نامه‌ی (= کتابِ فقهی) دینِ مزدایی نیز، «گاهانیگ» و «هَدَگْ مَانَسَرِئِگ» و

«دادیگ» اند. نگاه کنید به تاریخ ادبیات پیش از اسلام، به کوشش زنده‌یاد احمد تفضلی:

— «اوستای مکتوب زمان ساسانی به صورت سه کتاب بزرگ تدوین شده بود که هر یک شامل هفت بخش بزرگ یا به اصطلاح پهلوی «نَسْک» بود و هر یک از «نَسْک» ها نیز به فصل‌ها و زیربخش‌های کوچکتری تقسیم می‌شد».

۲- «دانای بهره‌مند از آموزه‌های پیشینیان» را سرتاسر برابر «پُریوتکیش / pōryōtkēš» آورده‌ایم؛ «پُریوتکیش / pōryōtkēš» در لغت به معنای «نخستین آموزگاران دین زرتشتی» است؛ ولی گمان آن نداریم که در این روایت نیز درست و سراسر است به همان معنا به کار رفته باشد.

ویژه آنکه در دین کرد، در بسیاری از روایت‌ها، نویسنده از این دینواژه (= لغت فقهی)، سخن گوشه به علمای صاحب فتوای زمان خود دارد؛ ولی آن دسته از علما که در دانش و بینش و روش، برابر آیین‌گذاری‌های آموزگاران پیشین رفتار می‌کنند.

در این روایت هم (= ۱۶۱)، نویسنده، به بحث درباره‌ی شناخت‌نشان و ممیزه‌ی اعلم علما و آفقه فقه‌ای زمانه‌ی دین مزدایی پرداخته است. از این روی است که شناخت‌نشان‌های و را برمی‌شمرد.

۳- دین‌واژه‌ی «فتوا» را برابر «واژگ / wāzag» آورده‌ایم.

۴- «استخراج» را برابر «واژگ ویزیدن / wāzag wizīdan» آورده‌ایم؛ و از این واژه، معنای دین‌دانشناسانه‌ی (= فقهی) آن را درمی‌یابیم.

۵- «توضیح دهد» را برابر «پیداگنیدن / paydāgēnīdan» آورده‌ایم؛ «پیداگنیدن / paydāgēnīdan» در لغت به معنای «ظاهر کردن»، «شرح دادن» و «تفسیر کردن» هم هست. شکی نیست که در این روایت در همان معنای دین‌دانشناسیک (= فقهی) بکار رفته است.

۶- نظرگاه نویسنده روشن است؛ سه کتاب قانون ورجاوند دین مزدایی، آنچنان سازگاری بنیادینی در صورت و معنا دارند که برای مجتهد اعلم، وظیفه‌ای جز این نمی‌ماند که آن همانندی‌ها را استخراج و استفتا کند.

برای دنباله‌گیری بحث نیز نگاه کنید به عبارتی از کتاب هشتم دین کرد، پیشگفتار، بندهای ۱۴ و

۱۵ [= MD (678.20)].



۱۶۲. درباره‌ی پادآفرینش (kirrēnišn)

زدارمینو پتیاره‌ها را به انگیزه‌ی (= āhang)

رودرویی با (= ō) آفریده‌های سپندارمینو؛

و، زائی‌فرمایی جهان‌آفرین در برابر یک‌یک آن

پتیاره‌ها، برابر آموزه‌ی دین بهی.

زدارمینو در برابر یک‌یک آفریده‌های سپندارمینو، از پتیاره‌ها <ستیزندگانی را یک‌به‌یک> * پادآفرید؛ و با یک‌یک آن پتیاره‌ها آهنگ نیست و نابودگرداندن همگی آفریده‌های سپندارمینو کرد. زائی‌فرمایی سپندارمینو در برابر <پادآفرینش زدارانه> * این پنج شیوه <ی زیر> * است: ۱. یک شیوه، <این است که> * پتیاره را از آن آماجی (= ewēnag) که زدارمینو <در پادآفرینش آن پتیاره> * آهنگ آن را داشت، بگرداند.

همچنان‌که زدارمینو، از سرستیز، آهنگ رهبری سردی را بر گرمی پاک‌وناب داشت، و نیز، آهنگ رهبری خشکی را بر نموری پاک‌وناب داشت، و، درکار به‌پس‌راندن سرتاسری گرمی با سردی و، نموری با خشکی بود، و، آهنگ ناکارآمدکردن هستش زیندگان نیکو را و، آهنگ دیرانداختن پیشرفت آفریده‌ها را <به سرمنزل مقصود> * داشت، سپندارمینو، سردی را — که از سر دشمنی، چونان برادری دروغین بر گرمی پاک‌وناب می‌بارد — بازبسته‌ی نموری کرد (= abāz.....bastan)، و، خشکی را — که از سر دشمنی، چونان برادری دروغین بر سر نموری گرم‌وناب می‌بارد — به گرمی بازبسته کرد.

از آنجا که، <در جهان مادی> * آمیختگی خشکی با نموری، و، سردی با گرمی هست، <سپندارمینو> * گرمی را — که به گونه‌ای برآمیخته با سردی سامان یافته است (= gumēxtag winnārišn)، در برابر دررسیدن آنی که دشمنش است <یعنی> * سردی — با کمک نموری، که همگوه‌ر با گرمی است، در رودرویی با <ستیزش‌های اهریمنانه‌ی> * سردی یاری داد (= گرمی با نموری یاری داده‌شد)؛ و نموری را — که به گونه‌ای برآمیخته با خشکی سامان یافته است (= gumēxtag winnārišn)، در برابر دررسیدن آنی که دشمنش است <یعنی> * خشکی — با کمک گرمی، که با نموری همگوه‌ر است، در برابر <ستیزش‌های اهریمنانه‌ی> * خشکی یاری داد (= نموری، با همگوه‌ر خود، گرمی، یاری داده‌شد).

در <فراروند گیتیا نه‌ی> * سامانیش آمیختگی <— متضاده‌ها، باز، > هستی‌پذیری گرمی و نموری، می‌تواند دارای نیرومندترین ایستادگی‌ها و پایندانی‌ها باشد.

و، می‌شود که زَدارمینو، در زمینه‌ی دیر انداختنِ آفریده‌های اورمزدی <سوی منزلگه پایانی آفرینش> * — که آهنگش از این پاذافرینش بود — به پاذاکامه <ی خود> * نرساد.

۲. یک شیوه <ی دیگر رودروییِ سپندارمینو در برابر زَدارمینو این است که، > * پاذافریده‌های دروجی را، که در <زمانه‌ی> * آمیختگی <— جهان با آلودگیِ اهریمن سربرمی‌دارند، > * سوی یاری و سود آفریدگانِ نیک‌آهنگ آورد. (۱)

به گونه‌ای که، در زمانه‌ی آمیختگی <— جهان با آلودگیِ اهریمن، > * سردی و نیز خشکیِ اهریمنانه را در سیمای (=چونان) بُن‌وگوهرِ سود و یاریِ آفریده‌هایِ سپندارمینو، آنچنان با گرمی و نموری برآمیزد، که (?) <جهان به ترازندگی و روندگی رسد> *. (۲)

همچنانی که آشکار است، بسا <نموری> * سپندارمینو، سوی گرمی، که از افراطِ اهریمنی جداگوهری دارد (?)، با کمکِ سردی، و به همان گونه نیز، گرمی <— سپندارمینو> *، که نموری همه‌ی آفریده‌ها <از آن> * ست، با کمکِ خشکی، سوی پیمان‌کاری — که سود آفریده‌های نیکو در آن است — بازآید (=abāz-madan).

از <میان> * پاذافریده‌هایِ دروجی و از خزندگانِ اهریمنی و دیگرِ پتیاره‌ها، با کمکِ داناییِ مردمانه می‌توان بسی سود بدست آورد. (۳)

۳. یک شیوه <ی دیگر رودروییِ سپندارمینو در برابر زَدارمینو این است که، > * به یوبه‌ی (=rāy / از بهر) پایستگی، رواج و پیوستنِ آفریده‌ها <به سرمنزِل مقصود> * در زمانه‌ی آمیختگی <— جهان با آلودگیِ اهریمن، > * پتیاره‌ای را که یک بار، در همان جا و یک زمان، به <پتیارگی> * آفریده‌ها می‌آید، در زمان و جایی جداگانه بخش‌بخش می‌کند و می‌گسلاند (?); همچنانی که، از و دروج، برای ستمکامگی <بر آفریده‌ها> * در یک <تازش> * باهمانه‌ی سه‌مرحله‌ای (=srišwadagīh) بر آفریدگان و، دیگر <تاخت و تازهای> * دروجی، همچون همزمان و هم‌مکان، <برای آشفته کردنِ کارِ آفرینش، > * مَنی <— اهریمنانه‌ی (?)...> * پخش شد (?); <و گزارشِ آن در دیگرِ کارنامه‌ها> * پیدا است. (۴)

۴. یک شیوه <ی دیگر رودروییِ سپندارمینو در برابر زَدارمینو این است که، نیروی ویرانگرِ خود> * دروج را — که <زَدارمینو> * برای آشفته گردانیدنِ آفریدگان، به پتیارگی پاذافرید — بر خودِ دروج برمی‌گرداند؛ و، <به گونه‌ای که خودشان را> * به مانند دشمن در نظر آورند و با گرزِ سر یکدیگر را بشکنند؛ بدانسان که دیو به دستِ دروج کشته‌شود <و دروج به

دستِ دیو < *؛ همانگونه که، «زاسوداگ» دیو، به دستِ افراسیابِ دروج < نیست و نابود شد > *،
یا، خزندگانِ اهریمنی به دستِ زمستان < نیست و نابود می شوند > *.

و، مانند اینکه < در آینده، > * از رهگذارِ رائی فرمایی جهان آفرین، زمانِ بازسازیِ جهان، < که
در نبردِ پایانی، > * زدارمینو، < در زورنماییِ پایانیِ خود، > * دیوِ آز را پا ذمی آفریند، < ولی زیان
و تازشِ دیوِ آز، > * بر خودِ زدارمینو بر می گردد؛ و همه ی پا ذ آفریده هایش (= پا ذ آفریده های
اهریمن) سربه سر می میرند (?) و خسته و آشفته می گردند؛ < این پایانِ تباه نیز در گزارش های
دین > * پیدا است.

۵. < واپسین و > * برترین شیوه < ی رودر رویِ شپندارمینو در برابرِ زدارمینو، این است که، > *
از رهگذارِ نیروی همه آگاهی و رائی فرمایی و همه توانی جهان آفرین، در درازیِ به سازیِ پایانیِ جهان،
< قوایِ > * دروج، سربه سر، دیگر باره هستی نپذیرد و پراکنده شود؛ بُن < و گوهرِ > * دروج دیگر
بـاره، نـه آرایش < ـ نو > پذیرد و نـه ابـزار مـند شـود (?).
< این است آنچه از > * آگاهی های دین بهی < به دست می آید > *.

یادداشت ها

۱- برای پیگیری این بحث در دیگر کارنامه های پهلوی، نگاه کنید به عبارتی از بُن دَهِش، دستنویس
ت د ۲، برگِ نوشتِ ۱۴۶، خطِ سیزدهم تا برگِ نوشتِ ۱۴۷، خطِ چهارم:

..... ēn xrafstarān, ohrmazd pad
harwisp āgāh was abāz ō sūd ī dāmān wardēnēd; čiyōn magas kē
angabēn kunēd, kirm kē abrēšom ud kaž aziš; ud
hangōšīdag tagr ī dušman bē rawēd

۲- معنای این روایت (= ۱۶۲) آشکار است:

برای مقابله با دشمنیِ اهریمن پنج راه هست:

یک شیوه این است که، پتیارگیِ پتیارگانِ اهریمنی، از قبیلِ سردی و خشکی را از گوهرانِ گرم و
نمور برگرداند. کاربردِ مصدرِ پهلوی «وَرْدَنِیْدَن / wardēnīdan» راهی برای درست سازی و
درست نمایی (= توجیه) دیگری نمی گذارد.

خواننده ای که روایت های دین کرد را پی گرفته است می داند این آموزه، با دیگر آموزه های دین کرد

ناسازگاری بنیادین دارد.

کتاب سوم، کرده‌ی ۱۰۵، حتی نمی‌پذیرد که گوهر اهریمنی کالبد تنانی مادی بخود گیرد؛ حتی کالبد تنانی آنان را عاریتی می‌داند؛ آن کالبد و آن پیکره‌مندی را از آن خود آنان نمی‌شناسد. از این روی، شیوه‌ی نخست، مطلقاً ارسطویی و نا-مزدایی است و در چارچوب دستگاه اندیشگانی مزدایی، برنتابیدنی.

برنهش شیوه‌ی دوم در این روایت (=۱۶۲) از این هم برنتابیدنی‌تر است؛ نویسنده‌ی این روایت ارسطومندانه (=مشایی)، از درهم‌آمیزی، فرومیزی و تلفیق گوهران متضاد سخن به میان آورده است. قرائت این بند، تنها با بهره‌گیری از آموزه‌های ارسطو توانستنی و شدنی است. برای نمونه، خواننده را باز می‌گردانیم به یکی از فرزانه‌های ارسطو، زیر نام «در زمینه‌ی شَوْنَد و پاڊشَوْنَد / در کون و فساد»، کتاب دوم، به‌ویژه کرده‌های یکم تا چهارم. عجالتاً در زبان فارسی نگاه کنید به ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، برگ‌نوشته‌های ۹۵ تا ۱۰۵. و نیز نگاه کنید به عبارتی از کتاب پیشگفته:

«چون کیفیاتِ عنصری چهار اند، و این چهار کیفیت ممکن است در شش زوج ترکیب شوند، و اضداد، به حکم طبیعتِ خود، ممکن نیست دوه‌دو باهم جمع شوند (زیرا ممکن نیست یک چیز واحد در عین حال هم گرم و هم سرد، یا هم خشک و هم تر باشد)، پس بدیهی است تعداد زوج‌های کیفیاتِ عنصری بالغ بر چهار است: گرم-خشک، گرم-تر، و، به عکس، سرد-تر، سرد-خشک.

و این چهار زوج، بر طبق نظریه‌ی ما [=ارسطو]، متعلق به اجسامی اند که بسیط به نظر می‌آیند؛». ارسطو، در کون و فساد، اسماعیل سعادت، ص ۱۰۱.

خواندن و بررسیِ فرزانه‌ی پیشگفته‌ی ارسطو، برای درک و دریافتِ به‌ترِ روایت‌های کتاب سوم، بویژه دفتر دوم کتاب پیشگفته، کرده‌های یکم تا چهارم، برای داشتنِ درکِ روشن‌تری از همین روایت دین‌کرد را بایستمند می‌دانیم.

چنین می‌نماید رونویس‌کنندگان سپس‌تر دین‌کرد، این معنا، که بُن و گوهر اهریمنی را بتوان به سود و یاریِ بُن و گوهر نیکی برگرداند و از آن، آنهم در جهانِ آمیخته با تازشِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن، بهره‌گرفت، را برنتابیده‌اند.

دستکاری در روایت و میزان افتادگی و آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن نیز می‌تواند آگاهانه باشد. بازسازیِ این بند در نظر، یعنی شیوه‌ی دوم، با بهره‌گیری از دیگر آموزه‌های دین‌کرد، به‌ویژه

کتابِ سوم، کرده‌ی بیست و هفتم، سیمایِ انجام گرفته است.

۳- گزارشگرِ کنونی، در بُن‌نوشتِ شکنندگمانیک ویزار نیز با معنایی نزدیک به این آموزه روبه‌رو شده است. برای پیگیری بحث در شکنندگمانیک ویزار، نگاه کنید به: کرده‌ی چهارم آن، بویژه بندهای ۱۶ تا ۲۲.

۴- به چَم و بهانه‌ی درهم‌ریختگیِ نوشتارِ پهلوی، درک و دریافتِ این بند (=۳) برای ما ممکن نیست؛ از این روی به یک ترجمه‌ی گمان‌ورزانه بسنده کرده‌ایم.



۱۶۳. درباره‌ی زرتشت‌وارترین خیم و خوی
 که همان مردم دوستی است، آنهم از زبان یکی
 از زرتشت‌وارترین <مردمان> *
 برابر آموزه‌ی دین بهی.

برابر آموزش‌های دین بهی، زرتشت‌وارترین (zarduštāg tom) خیم و خوی‌ها، عشق به مردم است.

<زرتشت‌وارترین مردمان از نظر خیم و خوی کسی است که> * مردم را، حتی آنانی که دورترین <پیوندها را از نظر عقیده با وی دارند> * همتراز(?) همدینان خویش پشتیبانی می‌کند و <آنان را همچون> * همشکیبایان [یا: همزمان] این جهانی <خویش دوست می‌دارد. چنین کسی، با چنین خیم و خویی> * میان <نژادهای> * مردمان، آنی را که ایرانی است، همتراز خانه و ده و شهر و کشور خویش دوست می‌دارد (= dōst.....dāštan). (۱)

<چنین کسی، با خیم و خوی زرتشت‌وارش> * میان ایرانیان، آنی را که از به‌دینان است، اگر دین‌سالار <به‌دینان است> * همتراز فروغ و پرتو <یزدانی> * خویش، اگر آرتشتار <به‌دینان است> * ، همتراز زره و خود خویش، اگر کشاورز <به‌دینان است> * است، همتراز دشت آسانی‌آفرین (= purr-xwārīh) خویش، اگر افزارساز <به‌دینان است> * همتراز جامه‌ی تن خویش دوست می‌دارد.

به همین شیوه، میان دین‌پیشگان (= آسرونان)، آن کسی را که دین آموز یا هیربد است، همتراز رگ و پوست خویش [یا: همتراز پسر و پدر خویش]، آن کسی را که مَغ یا دستورمرد است، همتراز استخوان و بندگاه (= مَفصل) خویش دوست می‌دارد.

و میان ایشان (= دین‌پیشگان / آسرونان)، آن کسی را که از نظر خوبی (pad-wēhīh) بالاترین نزدیکی‌ها را <به اورمزد> * دارد، همتراز دل و جگر خویش دوست می‌دارد. و آن کسی را که برترین همه است، <یعنی> * شهریار پاسبان آفریده‌ها را، همتراز مغز و

جان خویش دوست می دارد.

و، هر کدام را جداجدا، به اندازه‌ی پله و پایگاه‌شان گرامی می دارد و، نیکی‌ها و حتی (=iz) بدی‌های‌شان را چونان نیکی‌ها و بدی‌های خویش می دارد. (۲)

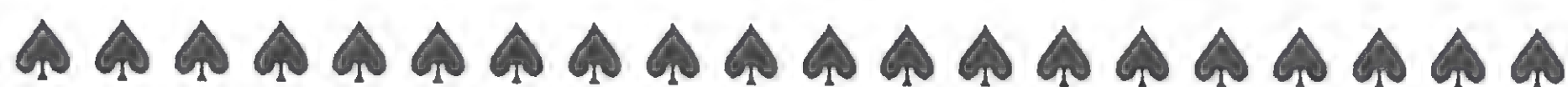
یادداشت‌ها

۱- نویسنده‌ی این روایت، مصدر ترکیبی «دوست داشتن / dōst dāštan) را تنها در پایان بند پایانی سخن به کار برده است؛ ولی برابر گمان و بازشناخت ما، معنا و روح بُن کنش (=مصدر) در نظر، در همه‌ی بندهای این روایت می گردد. از این روی، در ترجمه‌ی این روایت، بُن کنش در نظر را در پایان همه‌ی بندهای این روایت آورده ایم.

۲- دیدوداوری نویسنده‌ی روایت روشن است: زیربنیادی‌ترین خویشکاری، و، نخستین آموزه و نهانی‌ترین خواست و کام زرتشت‌وارترین همه‌ی مردمان، چیزی نیست جز عشق به مردم. هر چه در مردم دوستی پیش رویم، به همان اندازه به اشو-زرتشت ماندتر می شویم. این ماندشدگی (=تشبه) می تواند تا به بالاترین مرز ممکن رسد.

این مهرورزی حتی انیران و جداکیشان را نیز دربرمی گیرد. مهر به ایرانیان و انیران، به دینان ایرانی و جداکیشان ایرانی، همه و همه را.

این مهر و دوشاژم بازبسته‌ی آن نیست که شخص مهرورزنده حتماً می باید از آسرونان و خداخویان و روحانیان باشد؛ در هر پایگان مردمیک که باشیم، از آسرون گرفته تا کشاورز و افزارساز، می توانیم به اشو-زرتشت مانند شویم، تنها اگر برابر پند و اندرز نویسنده‌ی این روایت رفتار کنیم و جان و دل را با این رفتار هماهنگ سازیم.



۱۶۴. درباره‌ی پذیرفتن و رواج دادنِ پیمانی

<مینوی> * میانِ مردمان، <که همان پیروی

از> * فرمان‌هایِ شهریار است،

برابر آموزه‌ی دینِ بهی.

مردم، به خویشتنِ خویش،^(۱) بهره‌مند از جانِ اهورایی (= axw / آخو) پاک و ویژه‌اند. همپیوسته‌ی (= abar-iz) این جانِ خدایی، خردِ گزینشگر است؛ <که> * بر جانِ خدایی <مردم> * صاحبِ دستور و آزادکام (= مختار) است. میانِ این دو (= جانِ اهورایی و خردِ گزینشگر)، <صاحبِ دستور و آزادکام> * دینِ فراراسته‌ی اورمزدی است.

<صاحبِ دستور و آزادکام> * از میانِ این سه (= جانِ اهورایی و خردِ گزینشگر و دینِ مزدایی)، زیربنایِ ترین <فرمان‌ها، یعنی> *^(۲) فرمان‌هایِ شهریارِ پاسبانِ آفریده‌ها است. <همان شهریارِ پاسبانِ آفریده‌هایی که> * بنده‌وار و خداترس (= bandag ud tarsāgāhīg) تا به مرزِ فراراستگی، بر جان و تنِ خویش و بر همه‌ی گیتی‌نشینان (= gētīgīg) زورفرما (= ādān / مقتدر) است.

<از این روی> * پذیرفتن و به‌تندی رواج دادنِ <پیمانِ آغازین و مینویِ مردمان با خدا، یعنی پیروی از فرمان‌هایِ شهریار، تنها عهدوپیمانی است که> * از نظرِ کاربستِ داد، (= andar dādīgīh)، چونان ریسمانی <مردمی‌زادگان را> * در برابرِ همه‌ی گناهان سخت‌و‌ستوار می‌پاید و، فراهم‌آورنده‌ی نیروی همه‌گونه کرفته است؛ <یعنی فراهم‌آورنده‌ی آن نیروی که> * برترین کار و ورزش‌هاست.

_____ یادداشت‌ها _____

۱- «مردم، به خویشتنِ خویش» را برابرِ «مردمِ خوش‌خودی» / mardōm xwēš xwadīh آورده‌ایم؛ و معناییِ هم‌ردیفِ «ذاتیتِ اصلی و خداییِ مردم» را از آن مراد کرده‌ایم.

۲- «زیربنایِ ترین فرمان‌ها» را برابرِ «تَزرِیگ / azērīg» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم؛ ولی به این نکته خستوهستیم که درک و دریافتِ روشن‌تری از این واژه نداریم.



۱۶۵. درباره‌ی گواهمندی (=cim) و رازگشایی (=paydāgīh) هر یک از سه دادنامه‌ی دین‌مزدایی یکدیگر را.

از <ژرف‌نگری در دین‌نامه‌های> * «هَدَگْ‌مَاسَرِئِیگ» و «دادیگ»، <راز> * خدا-گفت‌های
«گاهان» گشوده خواهد شد. و، گواه <درستی> * گفتارهای «هَدَگْ‌مَاسَرِئِیگ» و
«دادیگ» در «گاهان» است.
<برای نمونه،> * این که:

در بسیاری از بندهای (= was gyāg / آیه‌های) «هَدَگْ‌مَاسَرِئِیگ» و «دادیگ»، <مجازات
کسی که> * دشمنِ شهریار است و از فرمان‌های وی سرپیچی می‌کند، کیفرِ مرگ‌آرزان
پیش‌بینی شده است؛ چرایی‌اش (=دلیل این کیفر)، تنها در یک فتوای گزیده از «گاهان» این گونه
<نوشته آمده است> *:

«همانا! آن کسی که شهریارِ نیکِ من است، بهره‌ی خواست‌وکام <آش> * می‌باید
برآورده شود»^(۱) [یسنا، هاتِ پنجاه و یگم، آیه‌ی یک (الف)].

به همین گونه، <در زمینه‌ی> * نگه‌داری از (= pad-dāštan) جهان و <دست‌آوردهای
پیشین> * شهریاران و <نگه‌داری از> * خویشان(؟)، و، در نظر گرفتنِ آنانی از ایرانیان که
دستورِ مرد بوده‌اند، و، آن کسانی که فرمانبردارِ ایشان بوده‌اند، <و، داوری درباره‌ی> * آن دشمنانی
که از فرمانِ شهریاران سرپیچی کرده‌اند، <یعنی سرپیچی از فرمانِ شهریارانی> * از ایرانیان که در
جایگاهِ دین‌دستوری بوده‌اند، و، پاسبانی (= dāštan / نگه‌داری) از جهان و خویشان و دارایی‌های
این‌جهانی، <همه و همه، خلاصه،> * در هیچ جایی، هیچ زمینه‌ای از چیزی
(= čiš-iz bahr) نیست مگر اینکه در «گاهان» بسانِ گزیده نوشته آمده باشد [یا: مگر اینکه در
گاهان نشانه‌ای از آن یافت شود]؛ این است که، چراییِ رازِ <گفتارهای سپند> * «هَدَگْ‌مَاسَرِئِیگ»
و «دادیگ» در خدا-گفتِ «گاهان» گشوده خواهد شد.

<نگاه کنید به >* این آیه‌ی گزین‌گویانه‌ی «گاهان»:

«همانا! بر آن کس راست‌رفتار، هیچ تباهندگی‌ای فرانخواهد رسید» [یسنا، هات بیست و نهم، آیه‌ی پنج (الف)]. (۲)

راز <این آیه‌ی «گاهان» >* در <آیه‌ای از گزارش پهلوی >* «هَدَگْ مَانَسَرِئِگْ» گشوده خواهد شد (= paydāgīh) آنجا که می‌فرماید: (۳)

«راستی، آنچنان مرد را یاری می‌دهد، گفتی که هزار هنگ سپاه <به یاری‌اش شتافته‌اند>.

به گونه‌ای که، راستی را، <که همان >* میانه‌روی است، به خویشتن خویش (= andar-xwadīh / بالذاته)، دارای هیچ آشوبی نیست؛ و اینکه تباهندگی <در تراز راستی >* از بیرون <سرمی‌رسد؛ این نکته در آموزه‌های دین >* پیداست.

همچنانی که انجام فریضه‌ها <، ما را >* از سه گونه سرشکستگی <— برونی >* (= ērangīh / خواری) (۴) در امان می‌دارد: <نخست، خواری >* در برابر دشمنان، و <دو دیگر، >* گزندرسانی‌ای که بر آن است (۵) و <سومی، که >* برتر از همه است <..... >.*

از این روی، «گاهان»، <که گشاینده‌ی >* دانش می‌توانه است، <از دو تایی دیگر >* سراسر است (= abar)؛ «هَدَگْ مَانَسَرِئِگْ»، <پله و پایه‌ای >* میانین دارد؛ «دادیگ» فرودتر <از آن دوتایی دیگر >* است. (۶)

به یوبه‌ی دانشی بودن <— این سه دین‌نامه، >* خدا-گفت‌های «گاهان» در نسبت با گفتارهای «دادیگ» و «هَدَگْ مَانَسَرِئِگْ» گواهمندی دارد؛ و، گفتارهای <سپند >* «هَدَگْ مَانَسَرِئِگْ» و «دادیگ» در سنجش با خدا-گفت‌های «گاهان»، سزاوارانه، گشاینده <ی معنای ژرف >* «گاهان» آند.

یادداشت‌ها

۱- سخن اوستا، در هات پنجاه و یکم، آیه‌ی یکم این است:

vohō. xšaθrēm. vairīm. bājəm. aibīzairištəm. vīdīšəmnāiš.

īwācīt. ašā. aṇtarəčaraitī.

جلیل دوستخواه، در جایگاه راست‌گوترین گزارنده‌های اوستای اوستایی، آیه‌ی اوستا را چنین

گزارده است:

ای مزدا!

«شهریارِ مینوی» نیکِ تو — شایان‌ترین بخششِ آرمانی در پرتو «آشه» — از آن کسی خواهد شد که با شورِ دل، به‌ترین کردارها را بجای آورد.

گزارشگرِ پهلوی اوستا، این آیه را چنین برگردانده است:

ō-m ōy ī wēh xwadāy, kāmāg bahr abar-barišnīh [kū *bahr ō ōy kas daham kē xwadāy ī nēk abāyēd].

سنجانا، گزارشگرِ دینِ کرد به انگلیسی، این آیه را این چنین برگردانده است:

The Lord of the Goodness is the bestower of superior rewards...

دومناش، مترجمِ فرانسوی کتابِ سوم دینِ کرد، این گونه معنا کرده است:

«Au bon roi j'apporte la part de choix»

معنی ترجمه‌ی دومناش این است:

برای پادشاهِ خوب، من بازمی‌آورم سهمِ انتخاب را.

ما (= گزارشگرِ کنونی)، سخنِ پهلوی را این گونه درمی‌یابیم:

«همانا! آن کسی که شهریارِ نیکِ من است، بهره‌ی خواست‌وکام <آش> * می‌باید برآورده‌شود».

عبارتِ در نظر، دوباره، در کتابِ نهم دینِ کرد، کرده‌ی بیستم، بندِ هفتم، بازنویسی می‌شود؛ نک:

→ MD (811.11-13): ā-mān ōy ī weh-xwadāy,

۲- سخنِ اوستا، در هاتِ بیست و نهم، آیه‌ی پنجم این است:

nōit. ərəvəčiiōi. fračiiāitiš. nōit. fšuiientē. drəčuuašī. pairī.

جلیلِ دوستخواه، گزارنده‌ی راست‌گفتارِ اوستا، این آیه را چنین گزارش کرده است:

«ای مزدا!

هرگز، پارسایان و راهبرشان را از دُرُوندان، آسیبی [مرساد].

گزارشگرِ پهلوی اوستا، این آیه را چنین برگردانده است:

«hād! kū nē, ōy ī rāst-rawišn, frāz-abesīhišnīh» [Y. 29. 5(a)].

سَنجَنا، گزارشگرِ دینِ کرد به انگلیسی، این آیه را این چنین برگردانده است:
 whoever walks truthfully (rightly), to him no evil will reach in the
 time to come.

دومناش، مترجمِ فرانسویِ کتابِ سومِ دینِ کرد، این گونه معنا کرده است:
 «pour celui qui marche droite, il n'y aura point de destruction».

معنی ترجمه‌ی دومناش این است:

برای کسی که به راهِ راست می‌رود، وجود نخواهد داشت تباهی.

ما (= گزارشگرِ کنونی)، سخنِ پهلوی را این گونه درمی‌یابیم:

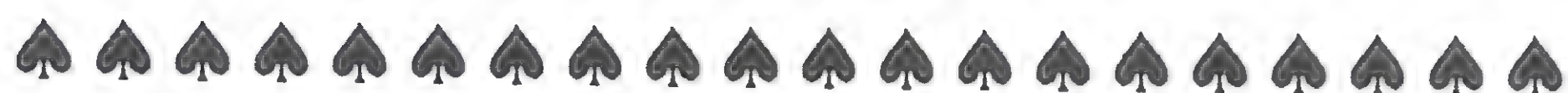
«همانا! بر آن کسِ راست‌رفتار، هیچ تباهندگی‌ای فرانخواهد رسید».

۳- در این بند، با آیه‌ای از «هَادَگْ مَانَسَرَتِیگ» ازدست‌رفته روبه‌روایم.

۴- «سه گونه خواری و سرشکستگی» را برای عبارتی از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که آن را
 «سِی ئِرَنگیه / sē ērangīh» خوانده‌ایم؛ درهم‌ریختگی عبارتِ پهلوی به گونه‌ای است که مرجعِ
 «سه گونه خواری» در نظر را تاریک‌نشان کرده است؛ از این روی، هم، آوانویسیِ بُن‌نوشتِ پهلوی از
 سرِ شک و گمان انجام‌گرفته‌است، هم ترجمه‌ی آن.

۵- یعنی: «آسیب‌ناکی‌ای که پی‌آمدِ خواری و سرشکستگی در برابرِ دشمنان است».

۶- برای بررسیِ پله و پایه‌ی این سه کتابِ ورجاوند، نیز نگاه کنید به همین کتابِ سوم، کرده‌ی صد
 و شصت و یگم، که نویسنده، در بابِ گستره‌ی جهانی و نیز، دانشیِ آن سه پله و پایه
 به سخن پرداخته‌است.



۱۶۶. درباره‌ی سرنشانه‌های به‌ترین زمانه، و،

شانگان بدترین زمانه؛ و، درباره‌ی

بروبار هر دو، برابر آموزه‌ی دین بهی.

پسان‌گزیده، از نظر نشانه <شناسی>، * به‌ترین زمانه‌ها، تهذیب (= āsnūdagīh / پاک‌مانی) خیم <وخوی> * بیشینه‌ی مردم در زمینه‌ی فرهنگ است؛ یعنی: <تهذیب با فرهنگ> * دین ایرانی.

بروبار <_ آشکاری به‌ترین روزگار> * ویراستگی و پیراستگی زمانه از رهگذار دانایی و همه‌ی هنرها <_ نهادی / فضائل> * و نیکی و آبادانی و پارسایی و همه‌گونه نیکی و رامش‌گیتایی-مینوی است.

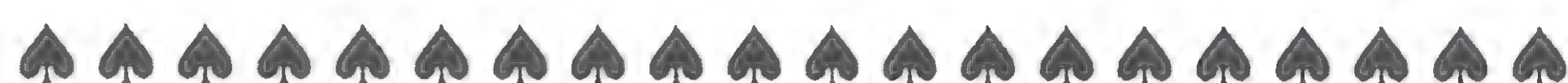
روی‌هم‌رفته، شانگان (= daxšag / علائم) بدترین زمانه، آلودگی <_ خیم و خوی> * بیشینه‌ی مردم در کثروشی، که همان کیش یهودی است، می‌باشد. بروبار <_ آشکاری بدترین روزگار> * آشفستگی و زشت شدن <_ چهره‌ی> * زمانه از رهگذار بداگاهی و دیگر آهوان <_ نهادی / رذائل> * و بدکرداری و تنگدستی (škōhīh) و دروج‌گرایی و هرگونه بدی و درد گیتایی-مینوی است. (۱)

یادداشت‌ها

۱-نویسنده‌ی این روایت (= ۱۶۶)، هنگام سخن‌پردازی در باب علائم به‌ترین زمانه، در بستر سخن پهلوی، واژه‌ی «نیشان / nišan» را به کار می‌برد؛ و، هنگام بحث از علائم بدترین زمانه، واژه‌ی پهلوی «دَخْشَگ / daxšag» را به کار گرفته است.

این دو واژه (=نیشان و دَخْشَگ)، از نظر معنایی، برای پردازندگان این نوع از یزدان‌شناسی (=تئولوژی دین مزدایی)، دارای بار اهورایی و اهریمنی بوده است.

نویسندگان، در برخی روایت‌های دین‌کرد، بارها چنین جدا-سانی‌ای را به کار گرفته‌اند.



۱۶۷. در آموزه‌های دینِ بهی

گزارش شده است: دروج، آن هنگام که

نابودی آتش حتمی می‌شود (= bē-abāyēd)،

<در نبردِ پایانی> * سهمگین‌تر می‌نماید.

<هر گونه ستیهنگی> * دروجانه، از سوی <بُن‌وگوهر> * دروج به نبردِ آفریده‌های اورمزدی آمده است.

هر اندازه که اورمزد جهان‌آفرین، در آغازِ آفرینش، هم، از پیروزیِ فرجامینِ آفریده‌هایش بر <قوای> * دروج، و هم، از درهم‌پاشیدنِ سرتاسریِ <قوای> * دروج، و هم، از سامان‌یابیِ بایستمندانهِ (= abāyist / حتمی) <نیروگان> * خود، هم، از، آشفته‌گیِ پا‌اِزارِ دروج با دستِ آفریدگانِ نیکویش، آن گونه که از نیرویِ فرزانه‌گیِ <آتش> برمی‌آید، آگاه بود، <به همان اندازه، دیو> * دروج، هم در آغاز و هم در میانه <یِ آفرینش> * از فرجامِ تباهنده‌ی (?) [یا: از فرجامِ نیست‌ونا‌بودشونده‌ی] خویش ناآگاه بود.

با نزدیک شدنِ فرجامِ <کارِ جهان> * که پیشینه‌ی پا‌دِ ساخته‌ها و پا‌اِزارهایش (= اِزارهایِ دروج) آشفته‌می‌شود، <به سبب> * آگاه‌شدنِ از نیست‌شوندگیِ <حتمی> آتش، آنهم گاهِ پایانی (?)، به آهنگِ <به‌کار انداختنِ> * تمامیِ قوایش، به شکفتنِ نبردیِ <دست می‌یازد. این، همان نبردِ پایانیِ شگفتی است که در گزارش‌هایِ دین> * پیدا است (= paydāg).

همچنان‌که همه‌ی دشمنان، هنگامِ <شکستِ پایانی>، در اوجِ <ناامیدی (?)>، زورمندتر به نبردمی‌ایستند و، همچون آتش، که با نیرومندتر کردنِ اخگرهایش در گاهِ پایانی، <فروزنده‌تر می‌نماید> *.

و، این <نبرد> * سهمگینانه‌ترِ دروج در هنگامه‌ی نیست‌شوندگیِ <فرجامینِ آتش>، نمی‌تواند سهمگین‌تر از آن دیوِ رفتاریِ (= dwārišn) ^(۱) آغازینش باشد؛ <دیوِ رفتاریِ آغازینی> * که همه‌ی اِزارهایِ دست‌رَش را سهمگین‌تر بکار بُرد (?)؛ ^(۲) ولی، از آنجا که در

میانه <ی نبرد گیلهانی> * ابزارهای بسیارش <هست، و> * در گذرانِ زمان‌ها، <حتی پیش از نبرد پایانی، گام به گام، پا‌دَازارهایش از او گرفته خواهد شد> * دیگر باره آرایش نو نپذیرد. (۳)

یادداشت‌ها

۱- در زبانِ پهلوی، بُن‌کنش‌های «دَوارِشَن / dwārišn» و «دَوارِیدَن / dwārīdan» نمایانگرِ رفتار و جست‌وخیزِ دیوی و اهریمنی است. در واقع، در آن زبان و آن فرهنگ، راه‌رفتنِ دیوی و دروجی با مصدرِ اهورایی «رفتن» و «دویدن» بیان‌نمی‌شود؛ بلکه کردارها یا همان پا‌دَکردارهایِ دیوی با سرواژه‌ها و مصطلحاتِ دیوی بیان‌می‌شود.

صفتِ «دُوال-پا» در گویِشِ بروجردی یکی از پا‌دَفرزوه‌هایی است که به اهریمنیان نسبت داده می‌شود. برابرِ گمان و بازشناختِ ما، پاره‌ی نخستِ واژه‌ی درنظر (=دُوال) با بُن‌گَنشِ «دَوارِشَن / dwārišn» و «دَوارِیدَن / dwārīdan» می‌تواند دارایِ هم‌ریشگیِ کهن‌زمان باشد.

در گویِشِ بروجردی، گَنشِ سامان (=قید) «دالارو-دالارو» نیز بیانگرِ رفتار و جست‌وخیزِ دیوی و اهریمنی است. بسا که صورتِ آواییِ آن در زبانِ پهلوی «دَوارو» بوده است.

۲- با همه‌ی بیانِ پیچیده‌ای که بندِ پایانیِ روایت دارد، نگرسته و دلاهنکِ نویسنده روشن است: دروج، در آغازِ آفرینش، با آنکه هنوز همه‌ی پا‌دَساخته‌ها و پا‌دَازارها در دسترسش بود، نبردِ آغازینِ آفرینش را باخت؛ چگونه توانستنی است که در نبردِ پایانیِ جهان برنده بیرون آید؟ آنهم در سامانی که همه‌ی پا‌دَساخته‌ها و پا‌دَازارها، مرحله به مرحله، هزاره به هزاره، از دستش بدرآمده است.

۳- به دیگر سخن، اینکه در پایانِ جهان، دروج، نمایان به نبردِ سهمگین است، برایِ لاپوشانیِ بی‌ابزاری‌اش است که در گذرِ زمان، هزاره به هزاره، از دستش بدر رفته است.



۱۶۸. در باره‌ی آن جایگاهی که مردم
اندیشه‌شان بر آن است و همواره از آن به نیکی
یاد می‌کنند؛ و آن جایگاهی که هرگز
اندیشه‌شان بر آن نیست و سر سوزنی از آن به
نیکی یاد نمی‌کنند، برابر آموزه‌ی دینِ بهی.

همانا! مردم، همواره، به «جایگاهِ سرتاپا نیک و پاک از بدی» می‌اندیشند و هرگز یاد از آن
بر نمی‌گیرند؛^(۱) و، ایشان (=مردمان) به «جایگاهِ سرتاپا بدِ تهی از نیکی» هرگز نمی‌اندیشند و سرِ
سوزنی^(۲) یادِ بر آن نمی‌کنند.
«جایگاهِ سرتاپا نیکِ تهی از بدی» همان فرازترین مانده‌گاه‌هاست؛^(۳) و، «جایگاهِ سرتاپا بدِ
تهی از نیکی» همان بدترین مانده‌گاه‌هاست.^(۴)
در میانجای این دو جایگاه، مردمِ گیتی‌نشین، هم، دارایِ جایی ماندنی اند و، هم دارایِ جایی
گذرکردنی.^(۵)

<(الف) جایگاهِ گیتیایی ماندنی: >*

مانده‌گاهِ ماندنی، همان جایی است که <مردمی زادگان را> * زادبومِ مادری است؛ حتی اگر
از بُنیاد، <جایگاهی> * کم‌آسایش و آکنده از پتیاره باشد.
اگر که <مردمی زاده‌ای> * از مانده‌گاهِ ماندنی، آن سرزمینی که از بنیاد (= mādagwarīhā /
اصالتاً) زادبومِ مادری است، به آهنگِ کار یا سود یا هر چیز دیگری، به سرزمینی دیگر رود، اگر از آن
جایِ کم‌آسایشِ آکنده از پتیاره به آن جایِ آکنده از آسایش و کم‌پتیاره رود، به بیشترین، یادشان
همیشه بازِ سویِ آن زادبومِ مادری‌شان است، یعنی جایگاهِ کم‌آسایشِ آکنده از پتیاره.

> (ب) جایگاه گیتیایی گذرکردنی: <*

ماندگاه گذرکردنی، راهها و ماندگاههای دیگر کسان است، که حتی اگر آکنده از آسانش و کم‌پتیاره باشد، <مردمی زاده> * آهنگ گذر از آن را دارد؛ تا <شاید روزی> * سوی زادبوم خویش بازگردد؛ حتی اگر <آن زادبوم> * جایگاهی کم‌آسانش و آکنده از پتیاره باشد؛ <و این، > * به سبب گرایش <نهادین و> * سخت‌وستوار به بوم و بر خویش است. (۶)

یادداشت‌ها

۱- «وطنِ ما و پدرِ ما، در آن جاست و ما خود از آن جا آمده‌ایم.

سرزمینِ پدر برایِ ما آن جایی است که از آن جا آمده‌ایم؛ و پدر در آن جاست».

فلوطين، اِنْتَادِ یُگَم، رساله‌ی ششم، عبارتِ هشتم.

۲- واژه‌ای را که با تسامح به «سر سوزنی» برگردانده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ (هه‌ا‌ه‌ا) نوشته آمده است، که خوانشِ نمایین و ظاهریِ آن، «فَرْدُم-ئیز / fradōm-iz» است. شاید سیمایِ هزوارشیِ واژه‌ی پهلویِ «هم-بُن-ئیز / ham-bun-iz» باشد. ما با چنین گمان‌ورزی‌ای ترجمه‌ی خود را پی‌گرفته‌ایم. به‌هرروی نگاه کنید به:

KAPADIA, GPV, 276): (ham-bûnicha) even a little; the least.

و نیز نگاه کنید به سرنام‌های همین روایت.

۳- «فرازترینِ ماندگاه‌ها» را برابرِ سخنواره‌ی پهلویِ «پَهْلُم أَخْوان / pahlōm *axwān» آورده‌ایم.

آشکار است که سخنِ گوشه‌ای به گرو دمان، ماندگاهِ آسمانیِ سرود و نیایش، است.

نگاه کنید به عبارتی از فرزانه‌ی نو-افلاطونی، پلوتینوس رومی:

«وطنِ پدرِ ما، در آنجاست و ما خود، از آنجا آمده‌ایم. سرزمینِ پدر برایِ ما آن جایی است که از آنجا آمده‌ایم؛ و پدر در آنجاست».

اِنْتَادِ یُگَم، رساله‌ی ششم، عبارتِ هشتم.

۴- «بدترینِ ماندگاه» را برابرِ سخنواره‌ی پهلویِ «وَتُّم أَخْوان / wattom *axwān» آورده‌ایم.

پُر پیدا است که سخنِ گوشه‌ای به دوزخِ آکنده از بدی است.

۵- فرازترینِ ماندگاه‌ها «گرو دمان» است.

فرودترینِ ماندگاه‌ها «دوزخ» است.

گیتی اما هم نشانه‌ای از گرودمان در دل دارد و هم نشانه‌ای از دوزخ بر پیشانی.
 وطن، با همه‌ی رنج و شکنج‌هایش، زمینه‌سازِ گرودمانِ آسمانی است؛ تبعیدگاه، با همه‌ی
 نواخت و نوازشش، باریکه‌ای از دوزخ است.
 در این روایت (۱۶۸=)، نویسنده، میانِ گرودمان و دوزخ از یک‌سو و زمین از سویی دیگر پلی
 فرازمانی می‌زند.

۶- بخش‌بندی جایگاه‌های چهارگانه در جهان در این روایت (۱۶۸=) روشن است؛ نویسنده‌ی
 روایت، از چهارگونه مکان نام می‌برد؛ به نظرِ نویسنده، جهان و هر چه در آن است می‌تواند در چهار
 جایگاه باشند: یا در جایگاه به طورِ مطلق آکنده از آسایش و مطلقاً تهی از بیم و پتیاره؛ این جایگاه
 نمی‌تواند جز گرودمان (=سرایِ سرود و نیایش) جایی دیگر باشد.
 یا در جایگاه مطلقاً آکنده از بیم و پتیاره و مطلقاً تهی از آسایش؛ این جایگاه نیز نمی‌تواند جز
 دوزخ باشد.

اما در میانجایِ این دو جایِ فرازین و فرودین، گیتی‌نشینان اند که آن نیز بر دو گونه است: یا
 جایگاهِ کم‌آسایش و پُرپتیاره است؛ حتی اگر زادبوم باشد؛ یا جایگاهِ کم‌پتیاره و پُرآسایش است؛ که
 می‌تواند سرزمینِ غربت باشد.

مردمی‌زادگان، حتی اگر در جایگاهی کم‌پتیاره و پُرآسایش، ولی در غربت، باشند، باز دل و
 جان‌شان آهنگِ زادبوم را دارد حتی اگر زادبوم، پُرپتیاره و کم‌آسایش بوده است.
 گزارشگرِ کنونی، ناگزیر از به‌میان‌نهادنِ چند پرسش است:

آیا این مکان‌ها، سرزمین و دیارِ ازدست‌رفته است؟

آیا ناله‌ی نویسنده، ناله‌ای در تبعید است؟

آیا سخنِ گوشه به گیتی پر از ستم است؟

آیا این روایت، گزارشگرِ نهاد و روزِ مزداییانِ غریب از وطن است؟

آیا زادبومِ آکنده از پتیاره و کم‌آسایش، ایرانِ پشتِ سر نهاده شده است؟

که به سببِ یورشی و تازشی اهریمنانه ناگزیر از پشت کردنِ به میهن شده‌اند.

آیا جایگاهِ آکنده از آسایش و کم‌پتیاره، سرزمینِ هندِ میزبان است؟

که با همه‌ی آسایشی که به همراه آورده است، باز، یادِ میهنِ پُرپتیاره از آن خوش‌تر است.



۱۶۹. در بابِ سنجهِ جداسانی میانِ

نیرنگِ^(۱) راستِ ایزدی، <که همان> *

آزمایشِ ایزدی و شگفتیِ آفرینیِ آتش است، و،

نیرنگِ وارونه‌ی دیوی، <که همان> *

جادوگری و تردستی است، و، در بابِ فن و

چاره‌سازیِ آن (=نیرنگِ دیوی)،

برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

سنجه‌ی جداسانی میانِ «نیرنگِ (=ادعیه‌ی) راستِ ایزدی» که <آزمایشِ سختِ ایزدی و <شگفتیِ آفرینیِ آتش نهاده بر آن است، با، نیرنگِ وارونه‌ی دیوی > که> * جادوگری و تردستی > بر آن نهاده‌شده، > * در این است که:

هر آن آزمایشِ سختِ ایزدی و هر آن نیرنگِ، <بیش از هر چیز استوار> * بر باورِ ژرفانه به اورمزدِ جهان‌آفرین و فرمان‌هایِ شهریار است.

<که با آن، > * پاکیِ جای و تن و جامه از هرگونه ریمنی (=نجاست) و، <زدودنِ > * گند با هر آن <گیاہ> * بویمندِ مؤثر در گندزدایی که چیره بر دروج است، <همراه می‌باشد؛ و همراه با آن، > * نام بردنِ سپاس‌گویانه‌ی (=ēzišnīg) یزدان و، به آنجا^(۲) بردنِ هر آن چیزهایِ روشن و پاک و خوشبوی که به کارِ ایشان (=سپاس‌گویانِ یزدان) می‌آید است؛ آنهم از رهگذارِ به‌دینی و دین‌سالاری و مَنشِ و همنانه و راست‌گفتاری و پرهیزگاری (=frārōn-warzīdārīh) و نیک‌نامی‌ای که همگیِ مردمان را شایسته‌ی ایزدِ <پرستی> می‌کند^(۳) و از دیوگرایی دور.

باژگونه <یِ آن، سنجهِ > * نیرنگِ وارونه‌ی دیوی، همان جادوگری و تردستی است؛ <که بیش از هر چیز استوار بر > * ستایشِ اهریمنِ تباهی‌آور است؛ <همراه است با> * پنهان دویدن‌هایِ اهریمنانه؛^(۴) <همراه است با> * ریمنی و گندناکیِ جای و تن و جامه، و،

بردوش کشیدنِ مرده و آلودگی، و، خُوی کردن (xūyēnīdan?)^(۵) که به رنج آورنده‌ی ایزد است و، رامش زای دیوان و، به‌هرزه‌درآییدنِ یزیش دیو و، در هر کاری دیوان را به نام خواندن است؛ <چنین دُش آیینی، >* نهاده‌شده بر (= ī pad) دیوپرستی و بددینی و وارونه‌اندیشیِ اکومنانه و هرزه‌درآیی (= drō-drāyīdārīh) و وارونه‌کاری و بدنامی است؛ <و، همراه است با رفتارِ >* جادوگرِ بدنهاد <_ به‌دوش‌کشنده‌ی >* مرده و، همه‌ی دیگر کارهایِ متناسبِ با دیوپرستی و دور از ایزدپرستی است.

و آنچه که جُداگرِ آن از فن و چاره است، این است:

آزمایشِ سختِ ایزدی، با <حضورِ >* دو پیکارنده‌ی جداگانه، که انجام دهندگانِ آزمایشِ سختِ ایزدی‌اند <برپامی‌شود >*.

اگر آزمایشِ سختِ ایزدی <از نوعِ >* گرم است، <برای نمونه >* اگر رُویِ گداخته باشد، سینه، از آن رُویِ گداخته <نه خواهد سوخت و نه تباهی‌ای می‌پذیرد؛ جز اینکه شخصِ راست‌گفتار از آزمایشِ سربلند و رستگار بیرون می‌آید >*؛ و اگر جا <یِ آزمایشِ بر رویِ >* زبان است، از همان آتش و جای (= زبان) <هیچ سوزش و تباهی‌ای بر زبان نرسد؛ >* و یا، اگر وسیله <یِ آزمایشِ >* پای است و ابزار <_ آزمایشِ آوندي >* پُر از اخگر باشد، باز هیچ سوختن و تباهی و ناکارآمدی بر تن و اندام <دیده‌نخواهد شد، >* جز اینکه شخصِ راست‌گفتار <از آزمایشِ سربلند و >* رستگار بیرون می‌آید. (۶)

از نظرِ نشانه‌شناسی (= nišanīgīhā / به گونه‌ای نشانه‌دار)، <آن کسی که راست‌گفتار است، نشانه‌یِ رستگاری‌اش این است که رویِ >* سینه و زبان و پای حتی اندکی <نشانه‌یِ >* سوختگی <دیده نمی‌شود؛ ولی اگر شخصِ آزمایش‌شونده فریبکارِ دروغ‌گو باشد، >* هر آن <نشانه‌یِ >* سوختگی (= گزشِ) «زاسوداگِ دروج»، که همان نشانگانِ سرافکندگی است، بر سینه و زبان یا پای <_ شخصِ دروغ‌گو >* به‌آشکاری خواهد رسید.

در همین زمینه (= بکار بردنِ آزمایشِ ایزدی)، دو گونه شگفتی‌آفرینیِ ایزدی برای مردم باریک‌بین^(۷) (= صاحبِ نظر؛ یا: مشاهده‌گران) پذیرای دیدن است:

۱. یکی، آن هنگامی است که در <به‌کارگیریِ >* نیرنگِ ایزدی، از آتش <کمک می‌گیرند، و آتش، >* به سببِ پایندانی (= pādagīh / استحکام) ماده‌یِ سوزاننده‌اش، خشکی (؟) [یا: جذام]^(۸) را می‌زداید.^(۹)

۲. و، یکی <دیگر> * معیار جداکننده‌ی راست گفتار از فریب کار دروغ گو است، که <معیار> * به آشکاری رساندن رستگار شده از سرافکنده را همراه دارد (abar-buridan).
و، هر آن فن نیز بر دو گونه است:
۱. <یکی، آن> * هنگامی است که فن، به رسایی و بسندگی (= bowandag)، از سوختن و ناکارآمدی اندام‌ها در برابر آتش به فریاد می‌رسد؛
۲. <یکی دیگر آن> * هنگامی است که فن، در برابر <سوختن و> * ناکارآمدی اندام‌ها در برابر آتش به فریاد <— شخص گنه‌بار> * نمی‌رسد؛ همان گونه که در باره‌ی قبادک (؟) (۱۰) فریب کار آشموغ [یا: مسیحی شده (؟)] به آشکاری رسید.

یادداشت‌ها

- ۱- واژه‌ی «نیرنگ» فارسی، پی‌گرفت زمانیک و تاریخی واژه‌ی پهلوی «نِرَنگ / nērang» است؛ ولی در زبان پهلوی، واژه‌ی «نِرَنگ / nērang» به معنی دعا و ذکر و افسون نیک ایزدی است؛ در فارسی امروز واژه‌ی «نیرنگ» به معنی حقه و گلک و فریب است.
- در زبان پهلوی، نیرنگ راست ایزدی به معنی ادعیه‌ی راست و درست خدایی است؛ نیرنگ وارونه‌ی دیوی به معنی افسون و فریب دیوی است. هر چند پژوهش ما در دین کرد نشان از آن دارد که نویسندگان این نامه، از این واژه (=نیرنگ) معنای دانشوران‌ه‌ی آن را نیز در نظر داشته‌اند.
- در نظر آنان، واژه‌ی درنظر، همان معنایی را داشته است که دانشواژه‌ی «میکانیک» برای رومیان. در زبان عربی، دانشواژه‌ی «حیله» نیز به معنی فن و چاره است از این روی در آن زبان، میکانیک را «علم الحیل» نامیده‌اند. زیرا حيلة و حيله در اینجا دارای بار معنایی منفی نیست.
- در دفتر چهارم این گزارش، کرده‌ی ۴۱۷ م، به بحثی واژه‌شناسانه در باب هم‌معنایی «نیرنگ» پهلوی و «مکانیک» لاتین پرداخته‌ایم.
- ۲- «آنجا» را برابر «آنوه / ānōh» آورده‌ایم؛ چنین می‌نماید که سخن گوشه‌ای به ایزدکده است.
- ۳- یا: «مردمان را شایسته‌ی <همگوهری با> ایزد می‌کند».
- ۴- «پنهان دویدن‌های اهریمنانه» را برابر با سخنواره‌ای از بستر پهلوی آورده‌ایم، که ما آن را «نیهانینگ‌تم دواریشنیه / nihānīgtom dwārišnīh» خوانده‌ایم.
- می‌نماید که نویسنده‌ی روایت، به دُش‌آیین‌ها و مراسم مخفی دیوپرستان نظر دارد.

قباد، و، انبازگرایی (= کمونیزم) مزدکی‌ها، تجمع برزنیانِ بندگسیخته گرداگردِ مزدک و مانند این، با گزارشِ استوارنده‌ای روبه‌رو می‌شویم.

در بُن‌دهش، دستنویسِ ت د ۲، برگ‌نوشتِ ۲۳۲، خطِ دوم نیز با واژه و نگارشِ قبادک روبه‌رو می‌شویم.



۱۷۰. در باره‌ی <اندازه‌ی> * مهرِ پدران بر

فرزندان، و، کاست و افزودی که بر آن

<مهر> * است، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی، به گونه‌ای همه‌گیر، مهرِ پدران بر فرزندان، از زمانِ زادن تا به هشت سالگی فرزند روبه‌فزونی است (=wēš)؛ <مهر> * مادران <نیز> * به همین اندازه، زی (=O) / به‌طرف) دوسالگی و سه‌سالگی پس از <دوران> * شیردادنِ به فرزندان، به سببِ پاک‌مانی [یا: عاری بودنِ فرزند] از گناه روبه‌فزونی است (=wēš)؛ زیرا که نوزاد تا رسیدنِ به پایانِ (=spurrīgīh) هشت‌سالگی، حتی ذره‌ای (=ham-bun-iz*) گناه بر گردنش (=بر ذمه‌اش) نیست.

پس از آن (=از هشت‌سالگی به بالا)، همواره از <میزان> * آن مهر — درست، به اندازه‌ی گناه فرزند — کاهیده خواهد شد.

<ولی،> * از کوشاییِ روبه‌فزونِ فرزند، که بنیاده‌شده بر فرهیزش <و آموزش> * بایستمند پدر است،^(۱) و، با خداترسی‌ای (=tarsagāhīh / تقوی) که از محیطِ پدرانه <بهره می‌برد،^(۲) مهرِ کاستی‌گرفته‌ی پدر> * دیگر باره سربه‌افزاینده‌ی خواهد گذارد؛ و <فرزند،> * بر پایه‌ی دست‌آورده‌ای خویش،^(۳) و از رهگذارِ فراهم‌آوریِ رسا و بسنده‌ی فرهنگ و پختگی فرهنگی و خداترسی، مایه‌ی رامشِ پدر را فراهم خواهد آورد.

<با این کوشایی‌های فرزند در فرهیختگی و دوری از گناه،> * مهرِ پدر بر فرزند دیگر باره به بالاترین پله و پایه‌ای که زمانِ نوزادی (=aburnāyag / نبالیدگی) و را بود، خواهد رسید.^(۴)

از آنجا که نوزادِ نبالیده دارایِ بینشِ می‌توانه (=دیدنِ حقیقتِ مینوی چیزها) است، و می‌گویند که دیوان <دست‌اندرکار> * بودنِ — آن بینشِ پاکِ مینوی آند،> * برای همگی مردم، <در زندگی زمینی، امکان> به کناری نهادنِ هرزه‌گویی‌های(?) دیوی هست؛ و <از آنجا که زندگی و> * کردوکارِ همه‌ی مردم رَه سویی پیری می‌برد (=frāz zarmānīh)، پیش از آن،^(۵) از راه

سرکوب سرتاسری دروج، که برای شخص (tan=) پاکی > روان به همراه دارد، مردم < * می توانند با بهره گیری از آگاهی ها و کردارهای فرآرسته‌ی استوار بر < آموخته‌های > * دین مزدایی، دوباره > به آن بینش مینوی از دست رفته < * رسند (= دست یابند). (۶)

یادداشت‌ها

۱- «که نهاده شده بر فرهیزش و آموزش بایستمند پدر است» را برابر سخنواره‌ی پهلوی «پد پید ابایشینگ فرهنگ» / pad pid abāyišnīg frahang آورده‌ایم. جز آنچه که ترجمه کرده‌ایم، معنای درست‌نمای دیگری به نظر ما نیامد.

۲- «که از محیط پدرانه > بهره می‌برد < *» را برابر «ئیش اندر پید سامان / I-š andar pid sāmān آورده‌ایم.

۳- «بر پایه‌ی دست‌آوردهای خویش» را برابر سخنواره‌ی پهلوی «پد دشت خوش / pad dast xwēš آورده‌ایم. به نظر می‌رسد نویسندگان دست‌آوردها و کوشایی‌های آگاهانه‌ی فرزند در دوری از گناه و انجام کارهای شایسته پس از سن بلوغ سخن می‌رانند. به دیگر سخن، زیر هشت سالگی، بی‌گناهی فرزند بر و بار کوشایی‌ها و دست‌آوردهای آگاهانه‌ی وی نیست.

۴- یکی از آموزه‌های سخت‌و ستوار دین کرد، هم‌آوایی، همراستایی و هم‌آهنگی فرهیختگی و دوری از گناه است.

در دبستان دین کرد، هیچ فرهیختگی‌ای جدای دوری از گناه، نه شدنی و نه پذیرفتنی است. ۵- «پیش از آن» را برای سخنواره‌ی «پش-ئیز ئز آن / peš-īz az ān آورده‌ایم؛ بازگشتگاه «آن / ān در این سخنواره‌ی پهلوی برای ما روشن و شناخته نیست. آیا پیش از آنکه دیوان زمانک ربودن بینش مینوی نوزاد نبالیده را بیابند؟

یا پیش از رسیدن به مرگ؟ مرگی که فرصت تهذیب و پاک‌گردانیدن روان از گناه را از آدمی برمی‌گیرد.

۶- آنچه که ما از این بند پایانی درمی‌یابیم این است:

مردم‌زادگان، به گونه‌ای خدادادی، دارای بینش مینوی اند؛ بینش مینوی‌ای که از آغاز زادن

مردم‌زادگان را توانا به دیدنِ حاقِّ واقع چیزها می‌کند.
 مردمی‌زادگان، حتی تا هشت‌سالگی آن بینشِ میثوانه را نگه‌داری می‌کنند.
 دیوان ولی دست‌اندرکارِ ربودنِ آن بینشِ مینوی اند و بسا بدین کار دست یابند؛ ولی مردم‌زادگان،
 گام‌به‌گام در فراروندِ رفتنِ سویِ پیری، از رهگذارِ سرکوبِ قوایِ دروج، با بهره‌گیری از دانشِ دینِ
 مزدایی، دانشی که راهِ پاکِی تن و جانِ مردمان را می‌آموزاند، در همین جهانِ خاکی، دیگر باره توانا به
 دست‌یابی به آن بینشِ مینویِ ازدست‌رفته‌اند.



۱۷۱. دربارهی پاداشِ پارسایان و کیفرِ
 <برخی گناهانِ> شان؛ و، کیفرِ تبّه‌خویان و
 پاداشِ <برخی کرفه‌ها> شان،
 برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

پاداش، <چیزی نیست جز> * نکوداشتِ (= šnāyišn) برخاسته از کرفه.
 کیفر، <چیزی نیست جز> * دردی برخاسته از <خود> * بزه.
 برابرِ آموزانشِ دینِ بهی، در جهانِ مینوی،^(۱) حتی سرِ سوزنی (= ham-bun-iz) کرفه یا گناهِ
 هر کدام از خویشکاری‌ها <ی انجام‌گرفته یا نگرفته‌ی ستودگان و بغانِ مینوی> * که بر
 <گردنِ> شان است، بر کرفه پاداش و، بر گناه <ـ شان> * کیفر می‌رسد.
 پاداشِ تبّه‌خویان برابرِ کم‌ترین کارِ ثوابی که در زمین از ایشان سرزده‌است، پیش از گذر <ـ از پلِ
 داوری، به اندازه‌ی همان کرفه> * از کیفرِ آنان کاسته می‌گردد (wardišnīg?)؛ <مانده‌ی> *
 کیفرِ دوزخیانه را تا برپایی جهانِ بازپسین <می‌شکیند> *.
 کیفرِ پارسایان برابرِ کم‌ترین گناهی که از ایشان در جهانِ مادی <سرزده‌است> * بر گردنِ آنان
 است؛ و از <میزانِ> * پاداش <ـ کرفه‌هاشان> * پیش از گذر <ـ از پلِ داوری> * به اندازه‌ای
 که با آن، روان، از گناه <ـ انجام‌گرفته> * پاک شود، <از کرفه‌هاشان کم خواهد شد> * زنده و
 جاوید (= uštānišnīh)^(۲) سویی آن مانند‌گاهِ برترین <می‌شتابند؛ پاسخِ مانده‌ی> *
 پاداشِ شان بهشتِ جاودانه خواهد بود.^(۳)

<از آنجا که> * جهانِ مادی، دُومینه‌ی (= pačēn / رونوشت / روگرفت / المثنی) جهانِ
 مینوی است،^(۴) پاداشِ کم‌ترین کرفه‌ای، و، کیفرِ کوچک‌ترین گناهی گزارده خواهد شد
 (= dahišnīg)؛ <این است> * راژگشاییِ دینِ مزدایی.

و، کیفرِ گناهِ پارسایان، به آشکاری و برابرِ روشِ (?) به‌دینی در همین جهانِ مادی
 گزارده خواهد شد (= wizārišn)؛ و پاداشِ کرفه‌هایِ شان، بر ایشان در جهانِ <پسین و آینده‌ی> *

شخصِ گنه‌بار، <* در جهانِ مینوی هیچ یادی از پاداش و نکوداشتِ نیکی >های انجام نداده <* ندارد؛ و، آزورانه برای خویش در جُست و جوی > _ کرفه و پاداش است <*. (۵)

یادداشت‌ها

در واقع، معنای بحث این است: چون قانونِ پابرجایِ جهانِ مینوی این است که هر گونه دوری جُستنِ از خویشکاریِ آفرینشی یکی از ستودگانِ مینوی، و یا هر گونه خویشکاریِ شناسی از سویِ آنان به همان اندازه کیفر یا پاداش دربردارد، و چون جهانِ مادی رونوشتِ جهانِ مینوی است، پس، هر کرفه یا هر بزه‌ای در جهانِ مادی، در پیروی از سرنمونِ مینوی خود، می‌باید پاداش یا کیفر بیند.

۲- واژه‌ای را که «زنده و جاوید» ترجمه کرده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ
 (𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬌𐬵𐬀𐬊𐬯𐬭𐬀) آمده است. نوشت و خواندِ پیشنهادی ما برای قرائتِ واژه‌ی درنظر،
 کوششی گمانورزانه است.

۳- این عبارت را اینگونه نیز می‌توان ترجمه کرد:

«پاداشی بهشتیانه و جاودانه آن‌شان است».

۴- «جهانِ مادی دُومینه‌ی (=pačēn / رَونوشت / روگرفت) آفرینشی جهانِ مینوی است» را سرتاسر، برابر سخواره‌ی پهلوی زیر آورده‌ایم:

ud gētīg-iz ‘mēnōg pačēn dahišnīh’.

خواننده‌ی فرزانه‌پژوه می‌تواند رگه‌های اندیشه‌ی مینوگرَوانه‌ی (idealistic) افلاطونی را در

این بند پی گیرد.

نگاه کنید به عبارتی از فرزانه‌ی نو-افلاطونی، پلوتینوس رومی:

«عالم مادی، تعبیر برونی <امر>* معقول است و، محسوس و معقول همیشه به هم پیوسته اند؛ اولی (=عالم محسوس) به فراخور قابلیت‌های خود، رونوشت دومی (=عالم معقول) است.

ایناد چهارم، رساله‌ی هشتم، عبارت ششم.

۵- «آزورانه برای خویش در جست‌وجوی <کرفه و پاداش است>*» را برابر «آزوریگ پد خوش خواهیشنیه / āzwarīg pad xwēš xwāhišnīh» آورده‌ایم.

آیا نوشتار پهلوی، آسیب‌دیده و کاسته و نارسا به دست ما رسیده است؟

آیا شخص گنه‌کار، در جست‌وجوی خویشتن خویش یا رحمت ایزدی است؟



۱۷۲. در باره‌ی <نسبت دادنِ موضوع> *

پتیارگی به جهان‌آفرین، و اینکه آیا موضوع

شر(؟) <در جهان وجود خارجی دارد> *

یا نه، برابر آموزه‌ی دین بهی. (۱)

خواست (= kām / اراده / مشیت) و فرمان جهان‌آفرین باورِ جانانه‌ی تک‌تکِ مردمان به دین بهی است. (۲)

و اگر همگی مردم جهان به باوری از بُنِ جان به دین بهی رسند، اهریمن نیست و نابود خواهد شد؛ همه‌ی آفریده‌های نیکو به <نَهشی> * تهی از پتیاره و، <نَهشی> * پاک‌وناب و سرتاسر شادخواری خواهند رسید؛ <این است فرجام> * دانایی دین بهی. هر آن باورِ ژرف به دین بهی، بیش از هر چیز آن کسی را <سزد که> * در پرس‌وجوی آگاهی‌های <بنیاد شده بر> * دین بهی است. (۳)

گناهکار، به سبب <همراهی با> * تبه‌خویی بی‌اندازه‌ی اهریمن بر آفریده‌ها، <با گناهکاری‌هایش باعث> * زخم و درد آفریدگان است؛ و نیز، با سرپیچی‌اش از کام و فرمان جهان‌آفرین، <به مانند اهریمن، او نیز> * در کار پتیارگی بر آفریده‌های جهان‌آفرین است. (۴)

<آن دسته از> * کیشداران که <اعتقاد زیر، یعنی:> *

«در برابر هستی جهان‌آفرین، چیزی به نام پتیاره وجود <خارجی> * ندارد»، <باوری بنیادین از> * کیش ایشان است، <با این ادعا، به نتیجه‌ی تبه‌خویانه‌ی زیر می‌رسند: بدین معنا که:> *

«سرپیچی‌کننده از خواست و فرمان جهان‌آفرین، <یعنی فرد> * گناهکار، در گیتی وجود ندارد؛ و اگر <هم باشد، به سبب کارهای گناه‌ورزانه‌اش، شخص> * گناهکار می‌باید پاداش شود و شایسته‌ی کیفر نیست».

<نتیجه‌ی اعتقاد این دسته از کیشداران این می‌شود که گناه کار، در گناه‌ورزی‌هایش> * نه تنها از خواست و فرمان جهان‌آفرین سرپیچی نمی‌کند، بلکه برابر خواست و فرمان ایزد رفتار کرده‌است، و

در <آن کاری که به آن > * گناهکاری <می‌گویند، > * می‌بایدش مزد داد و سزاوار کیفر نیست. اگر که <دسته‌ای دیگر از کیشداران، در درست‌نمایاندن گناه گناهکاران، > * مدعی شوند که: «گناهکاران، <در گناه‌ورزی‌های‌شان > * نه از فرمان جهان‌آفرین، که از خواست او سرپیچی کرده‌اند» (= kām spōzēnd dādār)، (۵) <اینان نیز به این باورِ نادرست کشیده خواهند شد که: > * فرمان‌های جهان‌آفرین با خواست <راستین > * او از بنیاد ناسازگار (= hambasān / متناقض) است.

و <با این ادعا، کیشدارانِ نامبرده، > * به جهان‌آفرین نسبتِ فریبکاری می‌دهند و <فروزه‌ی > * یزدانی را از او برمی‌گیرند.

یادداشت‌ها

۱- ارسطو، و به پیروی از او پورِ سینا، و به پیروی از پورِ سینا، شیخ اشراق، و نیز صدرای شیرازی، همگی، منکرِ وجودِ شر و ماده‌ی شر در عالم‌اند. ارسطو بارها بر این نکته خامه می‌فشرد که: «شر، جدای از اشیاء جزئی مفرد، هیچ گونه وجود خارجی دیگری ندارد؛ برای دنبال کردنِ نظرِ ارسطو، نگاه کنید به فرزانه‌ی گران‌ارج «متافیزیک / متاگیتیک»، کتابِ نهم (=تتا)، فصلِ نهم.

۲- بندِ نخستِ این روایت را به گونه‌ی زیر نیز می‌توان ترجمه کرد:

باورِ ژرفانه‌ی هر کس به دینِ بهی، <بنیادشده بر پذیرش > * کام و فرمانِ جهان‌آفرین است.

۳- معنای این بند روشن است:

هر گونه اعتقادِ قلبی به دین، می‌باید تعلقِ جانانه‌ی خود را از دانش و آگاهی به دست آورد؛

۴- این عبارت را اینگونه نیز می‌توان ترجمه کرد:

<شخصِ گنه‌کار با واداشتنِ > * آفریدگان در سرپیچی از کام و فرمانِ جهان‌آفرین، در کارِ

پتیارگی بر خودِ جهان‌آفرین نیز هست».

۵- نظرگاهِ نویسنده‌ی روایت در این بند برای ما روش و شناخته نیست؛ یعنی دانسته نیست کدام دسته از کیشداران بر این اعتقاد اند که: «گناهکاران، در گناه‌ورزی‌های‌شان، نه از فرمانِ جهان‌آفرین، که از خواستِ او سرپیچی کرده‌اند».

به هر رو، این گزارش، همه‌ی آن چیزی است که ما از این عبارت دریافته‌ایم.



۱۷۳. در این نکته که، ریشه از میوه و، میوه از

ریشه ————— >شناخته می گردد،

برابر* >آموزهی دین بهی.

از نظر >بحث* هستی، >پیدایش* ریشه پیدا از میوه است.
و >اما دربارهی* >چونی (=کیفیت / ماهیت) ریشه: برای نمونه رویدنی ها (=رُستنی ها / گیاهان دارویی):

که در رویش و یژستهی خود، >از نظر* گونه (=نوع)، به نیک سرشتی و بد سرشتی، >از نظر* بُویمندی، به خوش بویی و گندناکی، >و از نظر* چشایی، به خوشمزگی و بدمزگی، >و از نظر* زور >سرشتی (?) به >دارندهی خاصیت* درمانی و زهری، >بخش کرده می شوند و* آشکار می شود از کدام تخمه و هستی و چونی اند. (۱)

>نه تنها رُستنی ها،* بلکه در بارهی همه ی هستندگان، بروبار از چونی (=čēih / کیفیت) شناخته می شود (=windišn / بدست می آید)؛ و مانند دانهی (?) رُستنی ها، از رهگذار آنی که بر آن است و از آن است، >شناخته می شود که از کدام* بُن و تخمه اند.

از این روی، اگر >ادعای ناراست زیر پذیرفته گردد که: >بدآگاهی های بدآگاه و گنه کاری های گنه کار اندر جهان، که آشکارا با دانایی های دانا و کرفه های کرفه کار آمیخته است، تنها برآمد یک بُن >وگوهر< است و هم بُن اند، >نظرگاهی* مانند کیش یهودی >خواهد شد که به ناراستی آموزش می دهد: >«ذاتِ دانایی و ناآگاهی هم بُن اند و از یک بُن >وگوهر<» — آنی را که >از نظر ما مزدائیان* بودن نشاید.

>در دید و باور ما مزدائیان،* آن ذاتی که به خویشتن خویش داناست، با آن ذاتی که به خویشتن خویش بدآگاه است یکی نمی باشد؛ به آشکاری، آن بُن >وگوهری* که بدآگاهی از آن ریشه می گیرد، تنها می تواند خود، بدآگاه باشد؛ و >آن بُن وگوهری که دست به* بزه کاری می زند تنها می تواند خود بزه کار باشد؛ و نیازست از شپندارمینوی پاک و ناب باشد؛ بلکه آن ردارمینو است >که بُن وگوهر همه ی بدی ها است*.

یادداشت‌ها

۱- بی هیچ گمانی با بحث «وجود و ماهیت / هستی و چونی» روبه‌رو هستیم. یعنی همان بحث و فحسی که فرزندگان ایرانی-اسلامی در سده‌های میانه، بیشینه‌ی کوشایی‌ها، کوشندگی‌ها و توانش‌های خود را صرف آناکاوی، واکاوی و فروگشاییِ پرسمان‌های آن کرده‌اند و از این نظر، از هُمالان و همتازان (=رقیبان) فرزانه‌ی باختریِ خود بسی پیش افتاده‌اند. با وارسی آموزه‌های فراگفته شده در روایت‌های دین کرد، به‌ویژه بحث روشن کرده‌ی ۱۰۹ اُم و کرده‌ی ۱۷۳ اُم (=روایت کنونی)، دیدگاه اصالتِ مهیتی نویسندگان در رودرویی با اصالتِ وجود به آشکاری می‌رسد.

دوباره جای آن است از تذکر بی‌اندازه شگفت و هوشمندانه‌ی صدرنشین فرزندگان، صدرای شیرازی یادکنم که در فرزان‌نامه‌ی پرآوازه‌ی خود، زیر نام «دیدنی‌های خداگونه‌ی چشم جان / شواهدُ الرُّبوبیه»، سخت‌وستوار بر این نکته خامه می‌فشرد که: «بُمنندیِ چِستی / اصالتِ مهیت»، «دو-بُن‌انگاری / ثنویت» و باورِ به «هست‌و‌بودِ راستینِ گوهرِ تاریکی / تأصلِ ظلمت» سه گوشه‌ی یک مثلثِ اعتقادی‌اند.

نکته‌ای که از آماج چشم و خردِ تیزبینِ فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخ اشراق، به‌دررفته‌است. خواننده‌ی پژوهنده‌ای که بحث دین کرد را تا اینجا پی‌گرفته، خود، دریافته‌است که استوارکردِ درستی هر سه گون باورِ پیش‌گفته (=اصالتِ مهیت، ثنویت و تأصلِ ظلمت)، فرجام‌آهنگِ نویسندگان دین کرد است. مثلثِ اعتقادیِ نویسندگان دین کرد، در هر سه گوشه‌اش با دستگاهِ اندیشه‌ورزیِ صدرای شیرازی تخالف دارد.



۱۷۴. ۱. دربارهی آزادکام و نام اوستایی آش؛
۲. دربارهی آفرینندهی آزادکام؛^(۱)
۳. <تعریف> * کردارِ آزادکامانه؛
۴. چراییِ تگ‌ساحتی^(۲) نبودنِ آزادکام؛
- ۵ - ۶. <یاری‌ده و> * دشمنِ آزادکام، و
<اینکه، یاری‌دهندگان و دشمنانِ
آزادکامی> * از سوی چه کسی اند؟
و از بهر چه اند؟
- ۷ - ۸. سود و زیانِ آزادکامی
بر آفریدگان؛
۹. بزرگ‌ترین سودی که از
آزادکامی برمی‌خیزد؛
۱۰. <ویرایشی که از آزادکامی بهره‌ی
جهانیان می‌شود،> * برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

۱. همانا! آزادکام (=موجودِ مُختار) در گیتی همان مردمیان اند.

نام اوستایی آش، «جانِ اهورایی پا به هستی مادی گذارده» است؛ نامش در <گزارش> * زند،
«خداوندِ تَنمند شده» است.^(۳)

دادوآیین (=dādestān / قانون) خداوند، خداوندگاریِ مردمِ آزادکام بر خواست‌وکامِ خود
است؛ و، رأی‌فرمایی و کاربستِ آن <آزادکامی> * بر دیگر آفریده‌های گیتیایی‌ای که چونان خود

وی بر خواست و کام خویش خداوندی ندارند (= nē.....hēnd)؛ > یعنی: فرمان‌فرمایی بر دیگر آفریدگانی < * که > از نظرِ رأیِ فرمایی بر خواست و کامِ خود < * چونان مردم نیستند (= nēčiyōnmardōm).

حتی یکی از اینان (= دیگر آفریده‌های گیتیایی) هم بر جانِ خویش فرمان‌فرمایی ندارد؛ (۴) فرمان‌فرمایی‌ای از گونه‌ی مردم بر آنان.

هر آن > هستومندِ آزاد کام < * تنمند شده، از ستودگانِ مینوی جداسانی دارد؛ (۵) از آن رو که ستودگانِ مینوی نیز > به یوبه‌ی بهره‌مندی از جانِ اهورایی، < * خداوندگارانی > آزاد کام < * — ولی نه تنمند شده — اند.

۲. آفریننده‌ی (= مُجری / راه‌انداز) آزاد کامی > در جهان، < * اورمزد جهان‌آفرین است. (۶)

۳. کردارِ آزاد کامانه > یعنی: < * خداوندگاریِ مردم بر خواست و کام‌شان در پذیرفتن یا نپذیرفتنِ کرفه یا گناه.

۴. چراییِ اینکه، جهان‌آفرین، مردمان را نه «تک‌ساحتی» که «آزاد کام» آفریده، از بهرِ اُستوانِش سپاهِ خویش (= مردمان) است؛ تا که مردمان، به یوبه‌ی (= rāy) خداوندگاری و زورفرمایی (= اقتدار) برخاسته از آن خداوندگاری، و از رهگذارِ همین زورفرمایی، به اُبر-زورفرمایی برای سرکوبِ سرتاسریِ سپاهِ دروج و، دورنگه‌داشتنِ یکپارچه‌ی دروج از کشت و کشتارِ آفریده‌های اورمزدی رسند.

۵ - ۶. > در این نبردِ گیهای، < * یاری دهندگانش (= یاری رهندگانِ مردمیان) خِرَدِ خدادادی و شنیداری (= عقلِ بالملکه و مُستفادِ ایزدانه و دینِ بهی اند؛ دشمنانش کامه‌پرستی است، > که همستیزنده‌ی < * خِرَدِ خدادادی است و نیز، بدآگاهی، که همستیزنده‌ی خِرَدِ شنیداری است، و نیز بددینیِ دروجانه است.

یاری، از سَپندارمینو می‌رسد؛ برایِ پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام‌دادنِ کرفه؛ نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام‌ندادنِ گناه.

دشمنی، از زَدارمینو می‌رسد؛ برایِ پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام‌دادنِ گناه؛ نپذیرفتن، نیاندیشیدن، > نگفتن و < انجام‌ندادنِ کرفه.

۷. سود > — آزاد کامی برایِ مردمیان، < * نپذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام‌ندادنِ گناه و، پذیرفتن و اندیشیدن و گفتن و انجام دادنِ > آزاد کامانه‌ی < * کرفه است؛ > تا که، آزاد کامانه، < * خویشتنِ خویش را با خداوندگاریِ بر خویش رستگار کند؛ دیگر آفریده‌های گیتیایی را آنهم با

سروری بر آنان از دروج رهایی بخشد.

۸. زیان <_ آزادکامی برایِ مردمیان، >* در پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام دادن <_ آزادانه‌ی >* گناه و، پذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام ندادن <_ آزادانه‌ی >* کرفه است؛ <_ گزینشِ آزادکامانه‌ی گناه >* فروغلطیدنِ خود <_ مردمِ آزادکامِ آنهم >* به سببِ خداوندگاری بر خویشتن و، فروغلطاندنِ دیگرِ آفریدگان به سببِ خداوندگاری بر آنان به <_ دامنِ >* دروج است. (۷)

۹. بزرگ‌ترین سودی که از آن (= آزادکامی) <_ برمی‌آید، >* پاک‌وناب شدنِ کامِ آزادانه‌ی همگیِ مردم به سببِ خداوندگاری بر خویشتن و، روی برگاشتنِ از خواست‌وکامِ دروج، که همان <_ خواست‌وکامِ >* بددینی است، می‌باشد؛ و، روی آوردنِ به خواست‌وکامِ جهان‌آفرین، که همان دینِ بھی است.

۱۰. ویراستگی‌ای که بر آن (= آزادکامی) است، در پذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و انجام ندادنِ <_ آزادکامانه‌ی >* گناه است و، پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام دادنِ <_ آزادکامانه‌ی >* کرفه است.

خواست‌وکامِ ایزد، آنهم از راهِ سروریِ درست‌روشانه، نیست‌ونابود شدنِ تازشِ دشمنانه‌ی اهریمن از آفریده‌ها و، به بی‌مرگی رسیدنِ همه‌ی آفریدگان و، گردآمدنِ آنان در پاکی‌ونابی و شادخواریِ سرتاسری است.

<_ آن دسته از >* کیشداران که، <_ اعتقادِ زیر، یعنی: >*

«بیشینه‌ی مردمِ آزادکام، به انگیزه‌ی پذیرفتن، اندیشیدن، گفتن و انجام دادنِ گناه، و، پذیرفتن، نیاندیشیدن، نگفتن و <_ انجام > ندادنِ کرفه، در فرجام <_ جهان >»، تا به جاودان، دوزخی خواهندبود و هرگز هیچ یک از آنان <_ از دوزخ >* رهایی نخواهد یافت»، <_ باوری بنیادین >* از کیشِ ایشان است، <_ با این ادعا، کارشان بدانجا می‌کشد که درباره‌ی >* ایزد، بگویند:

«آفریدنِ آزادکامانه‌ی مردم نه به سودِ مردم بوده‌است، بلکه، سنگین‌ترین زیان‌ها^(۸) را برایِ آنان <_ در پی داشته است>؛ پی‌آمدِ باورِ ناراستِ این دسته از کیشداران این است که: >* «فرجام <_ کارِ جهان، >* بدی و <_ خواست‌وکامِ >* زدارانه برایِ همگیِ آفریده‌هایِ گیتیایی خواهدبود»؛ <_ تهمتی که اینان بر ایزدِ روامی دارند این است که، >* منی‌گویند: «ایزد، نه رستگارکننده، که تباه‌کننده‌ی آفریده‌هایِ خودش است»؛ <_ با این فراگویی‌هایِ ناراست، فروزه‌هایِ >* یزدانی را از او برمی‌گیرند و به <_ وی نسبت‌هایِ >* دروجی می‌دهند. (۹)

یادداشت‌ها

۱- «آفریننده‌ی آزادکام» را برابر «آزادکام-گردار / āzād-kām kardār» آورده‌ایم؛ معنای نمایین و ظاهری آن، «فاعِلِ مُختار» است؛ ولی تعریف، دربرگیرنده‌ی مردمی زادگان و امشاسپندان نیز هست؛ در سامانی که در نوشتار توضیحی، بحث نویسنده بر سر بُن آفریننده‌ی نیروی «اختیار»، یعنی همان اورمزد جهان‌آفرین است.

۲- «تَکْ ساحتی» را برابر «ئو-آهنگ / ēw-āhang» از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم؛ معنایی برابر با «یک-بعدی» و «برنامه‌ریزی شده تنها برای یک هدف و آماج شناخته و تعیین شده».

نگریسته‌ی نویسنده‌ی این روایت این است که هر مردم‌زاده‌ای، هستومندی مُختار و آزادکام است؛ بازگونه‌ی آن، دیگر جانورانِ زمینی، «تَک-ساحتی / تک-بعدی / فرمان‌پذیر از سرشت و برنامه‌ریزی» اند. بحث این روایت را بسنجید با خُرده‌سنجی و نقادی‌های پدیدارشناسانِ سده‌ی بیستمی از انسان «تَک‌ساحتی» امروزی.

۳- برای بحثی گزین‌گویانه از این معنا، خواننده را باز می‌گردانیم به همین کتاب سوم، دفتر یگم، بخش آوانویسی، کرده‌ی شماره‌ی آغازین (=دیباچه‌ی هیربد)، زیرنویس شماره‌ی یگم، برگ‌نوشت 32.

ما هر اندازه که پژوهش خود را در باب دین کرد دنبال می‌کنیم، بیش‌تر متقاعد می‌شویم که واژه‌ی پهلوی «آخُو / axw» می‌تواند یکی از سَرُواژه‌های دبستانِ رازِ مزدایی (=عرفانِ مزدایی) باشد؛ به معنای بارقه، پرتو و لمعه‌ای از جانِ آهورایی؛ که هستی، همه‌ی سرزندگیِ خود را از آن فروغانه (=بارقه) دارد.

حتی در یکی از کرده‌های کتاب سوم، دانشواژه‌ی «آخُو» تعریف می‌شود.

DK III. ch 164. sen 1 = MD (178.5-6): hād! ‘mardōm xwēš xwadīh’ ‘abēzag axw’; abar-iz ‘gyān xwadāyīg’ ‘wizīngar xrad’; abar axw, dastwarīg ud āzād-kām;

مردم، به خویشتنِ خویش، بهره‌مند از جانِ آهورایی (=axw / آخُو) پاک و ویژه‌اند. همپیوسته‌ی (=abar-iz) این جانِ خدایی (=آخُو)، خردِ گزینشگر است؛ <که> * بر جانِ خدایی <-مردم> * صاحبِ دستور و آزادکام (=مُختار) است.

۴- یعنی: دارای قوه‌ی خودآگاهی نیست؛ یعنی، دیگر آفریده‌های گیتیایی، هیچ بهره‌ای از جانِ

اهورایی برایِ خودآگاهی و در پیِ آن، خداوندگاری بر خویشتنِ خویش ندارند.

۵- سخنواره‌ی در نظر را به گونه‌ی زیر نیز می‌توان گزارش کرد:

هر آن <هستومندِ آزادکام> * تَنَمند شده را می‌باید از ستودگانِ میَنوی جدا دانست
(=bē-wizārdan).

۶- «آفریننده‌ی آزادکامی» را برابرِ «آزاد-کام-گردار / āzād-kām kardār» آورده‌ایم؛ «راه‌انداز، کارگزار، فاعِل و اجراکننده‌ی آزادکامی در جهان» نیز معنا می‌دهد؛ یعنی آن نیرویی که مجریِ آزادکامی در جهان است.

۷- معنای سخنواره‌ی در نظر روشن است:

آزادکامی، اگر از آن درست بهره‌گیری نشود، می‌تواند برایِ مردم‌زادگان به سببِ فروغ‌لُطیِ آزادکامانه‌ی آنان به دامنِ گناه، زیان به‌بار آورد. اما این زیان برآمدِ ذاتِ آزادکامی نیست؛ بلکه پی‌آمدِ بهره‌برداریِ نادرست و اهریمن‌خواهانه از آن است.

۸- «سنگین‌ترین زیان‌ها» را برابرِ «گران‌تُم زیان / garāntom zyān» آورده‌ایم؛ چنین می‌نماید که نویسنده‌ی روایت سخن‌گوشه به دوزخ دارد.

۹- چَم‌ورزی (=استدلال) پنهانِ نویسندگیِ این روایت در خُرده‌گیری بر دستگاهِ یزدان‌شناسیکِ دسته‌ای از کیشداران این است که:

خداوندِ خالقِ اراده و اختیار، خود نمی‌تواند اسیرِ خشم و انتقام باشد و انسان‌ها را به سببِ گنه‌ورزی در دوزخی سرتاسر رنج و شکنج فروافکند.

آهنگِ خداوند از آفرینشِ انسانِ فاعِلِ مُختار همکاريِ با خداوند در نبردِ گیهانی علیه دروج و سپاهش می‌باشد و ساختنِ جهانی تهی از رنج و عذاب است نه اینکه انسانِ همکار و شریک و جانشینِ خود را به فرجامیِ اهریمن‌خواهانه وعده دهد؛ فرجامِ عذاب‌آلود، خواست‌وکامِ اهریمن است نه خواست‌وکامِ اورمزد.

دید و داوریِ بالا، یکی از شاینده‌ترین ویژگی‌های دستگاهِ یزدان‌شناسیکِ (=تئولوژیکال) مزدایی در تقابلِ با دین‌هایِ سامی است. نمونه‌ای از آن را در این روایتِ گرانسنگ می‌بینیم.



۱۷۵. درباره‌ی گناهانِ <مشمولِ کیفر> *

مرگ‌ارزان، و اینکه رهایی از

کیفر <مرگ‌ارزان> * بر شش گونه است.

همانا گناهانِ <مشمولِ کیفر> * مرگ‌ارزان، و، راهِ رهایی از این کیفر، بر این شش گونه‌ی زیر است: (۱)

۱. یکی آن کسی که، خود، خستو و پشیمان از گناه است و بنا به فتوای (= / wizīr / داوری) دین‌دستور (=مجتهد) و فرمانِ شهریاران می‌باید کشته شود (= ōzanīhēd به قتل‌رسد / ارزانی مرگ شود). (۲)

۲. یکی آن کسی که، دین‌دستوران گناه‌اش را ببخشند؛ <به شرطی که> * اندر کارزاری با آنیران (=غیر ایرانیان دشمن) جان درمیانه‌نهد، و، جان‌نثارانه (= abespārīhā) در نبرد بکوشد؛ در کارزار کشته شود؛ <به یوبه‌ی شهادت> * روانش از گناه رهایی می‌یابد و تن‌اش از گرفتاری برخاسته از آن (=گناه مستوجبِ مرگ‌ارزان) آزاد خواهد شد؛ <و این در آموزه‌های دین> * پیداست.

۳. یکی آن کسی که، از زادگاهِ آغازینِ خویش با فرمانِ پادشاه — البته به خرسندی و، پشیمان از گناه — به آنجایی که فرماینده‌ش ده سال تَرارنده (= ? * uškāftag) و تبعید شود؛ و با ده سال تحملِ رنج <تبعید> * (۳) سزاوارِ آزادی از آن (=مرگ‌ارزان) می‌شود؛ <این نیز در آموزه‌های دین> * پیداست.

۴. یکی آن کسی که، به سببِ فرمان‌نابرداری از شهریاران سزاوارِ کیفرِ مرگ شود (= / margarzānīhēd / مشمولِ کیفرِ مرگ‌ارزان می‌شود)؛ ولی اعلیٰ حضرت «شاهنشاه» از آن گناه <ای که مرتکب شده> * ببخشایدش؛ <با این آمرزش، از کیفرِ مرگ‌ارزان> * رهایی می‌یابد.

۵. یکی آن زنی که، به چَم‌وبهانه‌ی ناپرهیزگاری (=بی‌تقوایی) برابر شوی، >از بسِ تردامنی، <* مستوجبِ کیفرِ مرگ‌ارزان شود؛ شویش نیامرزد؛ >تا کیفرِ مرگ‌ارزان نچشد و به قتل نرسد، آمرزیده نخواهد شد؛ این نیز در آموزه‌های دین <* پیدا است.

۶. یکی آن کسی که، >گناهی مستوجبِ مرگ‌ارزان انجام داده، و، پرونده‌ی او <* در دیوان دادگستری (=meh-dādestānīh) در دستِ بررسی است (=dāštan)، برابر فتوای دین‌دستوران، آنهم در فراروندِ انجامِ خویشکاری >شان در صدورِ حکم(؟)، (۴) شخصِ گناهکار مستوجبِ مرگ‌ارزان شناخته شود، ولی، پیش از کیفر کشیدن، <* از گناه توبه کند و درگذرد (=بمیرد)؛ در همان سه شبِ اولِ قبر (=sēdōš) >با آن توبه‌ی پیش از مرگ از عواقبِ گناهش <* رهایی می‌یابد؛ و روانش نیز به آرامش خواهد رسید؛ >این نیز در آموزه‌های دین <* پیدا است. (۵)

یادداشت‌ها

۱- در کتاب «صد در بُن‌دهش» از نه دسته مجازات برای نه دسته از گناهان یاد کرده شده است:

۱. فرمان، ۲. اگرفت، ۳. اویرشت، ۴. اردوشن، ۵. خُور، ۶. بازای، ۷. یات، ۸. تَنائِهل، ۹. مرگ‌ارزان.

تدوین‌کننده‌ی کتابِ نامبرده، چند گناهِ مستوجبِ کیفرِ مرگ‌ارزان را برمی‌شمرد.

در این روایت از دین‌کرد (=۱۷۵) نیز شش دسته از گناهانِ مستوجبِ کیفرِ مرگ‌ارزان برشمرده می‌شود.

دسته‌ی یکم، کیفرِ مرگ‌ارزان، کسی را شامل است که، در دادگاه، خود، خستو به گناهی کبیره شود و کیفر چشد.

دسته‌ی دوم، کسی است که به سببِ ارتکابِ به گناهی بزرگ، شایسته‌ی مرگ شود؛ ولی صاحبانِ فتوی، شهادتِ در راهِ ایران را، در جایگاهِ مجازاتیِ همردیف، برایش در نظر گیرند.

دسته‌ی سوم، کسانی‌اند که به سببِ انجامِ گناهیِ مستوجبِ مرگ شوند؛ ولی مجتهد یا شهریارِ مجازاتی مشابه و همردیف برایش در نظر بگیرد که آن، شکیبیدنِ ده سال تبعید است؛ به شرطی که از گناه توبه کند.

سرپیچی از فرمانِ شهریار نیز مجازاتش مرگ است؛ ولی شهریار، می‌تواندش ببخشد. و با این بخشایش، از کیفرِ مرگ رهایی می‌یابد.

پنجمین دسته، زنانِ پُشت به شوی کُن و رویِ نازبه دیگری کُن اند. که می باید پذیرایِ کیفرِ مرگ شوند. سخنواره‌ی پایانیِ بندِ پنجم، برابرِ گمان و بازشناختِ ما، دچار افتادگی شده است. ترجمه و بازسازیِ ما از این عبارت، در سنجشِ با دیگرِ کارنامه‌هایِ پهلوی انجام گرفته است. معنا و ساختمانِ گفتاریِ بندِ ششمِ تاریک‌نشان (=مُبهم) است. از این روی، بازسازی و ترجمه‌ی ما از این بند نیز گمان‌ورزانه است. و جز از آن چه که ترجمه کرده‌ایم، معنایِ درست‌نمایِ دیگری به نظرِ ما نیامد.

۲- معنایِ نمایین و ظاهریِ این بند (= ۱) این است که مجرمی خود به گناه انجام داده اعتراف کند و مجازاتِ آن گناه مرگ است و مرگ، تنها راهِ پاک شدنِ آن گناه در نظر است و مجرم به قتل رسیده تهی از گناه به جهانِ بازپسین می‌رسد.

۳- «تحملِ رنج > - تبعید < *» را برابرِ واژه‌ای خوانده نشده از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که ما آن را با گمانمندی «گیلگ-مینیشیه» خوانده‌ایم. در دینِ کردِ ششم [= (MD 505.11)]، با این واژه‌ونگارش (= گیلگ-مینیشیه) روبه‌رو می‌شویم.

شاید واژه و نگارشی درهم‌ریخته و آسیب‌دیده برایِ «گیلگ-ئوباریشیه / *gilag- <ōbār> išnīh*» باشد.

نکته‌ی دیگر در بابِ این بند (= بند ۳) این است که ده سال تبعید، برابرِ جزاییِ کیفرِ «مرگ‌ارزان» نموده شده است.

۴- عبارتِ «آنهم در فراروند انجامِ خویشکاری > شان در صدورِ حکم»، را با شک و گمان، برابرِ سخنواره‌ی پهلویِ «آندر خُوش‌کاریه / *andar xwēškārīh*» آورده‌ایم.

به سببِ درهم‌ریختگیِ نوشتارِ پهلوی، برایِ ما روشن و شناخته نیست که از فراروندِ انجامِ خویشکاریِ شخصِ گناه‌کارِ مستوجبِ مرگ‌ارزان سخن می‌رود یا از انجامِ خویشکاریِ دیوانِ عدالت.

۵- رونمایِ معناییِ سرنامه‌ی (= تیتِر) این روایت این است که درباره‌ی شش دسته گناه مستوجبِ کیفرِ مرگ‌ارزان (= مجازاتی که مرگ را شایسته و ارزانیِ گناهکار می‌شمرد) سخن می‌راند؛ و نیز، از شش شیوه‌ی بخشایش از کیفرِ مرگ‌ارزان نام می‌برد؛ و یا مجازاتی همپایه‌ی آن را در میان می‌آورد که با آن، فردِ گناهکارِ مستوجبِ کیفرِ مرگ‌ارزان، از عواقبِ گناه خود رهایی می‌یابد.

اگر نوشت و خواندِ ما از این روایت (= کرده‌ی ۱۷۵) درست باشد، با شش دسته گناه که کیفرِ

مرگ‌ارزان دارند روبه‌رو هستیم؛ و اینکه در چه شرایطی کیفی همپایه‌ی کیفِ مرگ‌ارزان به کمکِ گناهکاران می‌آید.

بند پنجمِ روایت، به دسته‌ای از زنان می‌پردازد که به سببِ نافرمانی در برابرِ شوی، مستوجبِ کیفِ مرگ‌ارزان می‌شوند؛ ولی سامانِ کنونیِ روایت به گونه‌ای است که هیچ سخنی از کیفِ برابر و همپایه‌ی کیفِ مرگ‌ارزان برای این دسته از زنان به یوبه‌ی رهایی از این کیف، برای آنان در نظر گرفته نشده است.

آیا چنین کیفی، مجازاتی همپایه ندارد؟

آیا زنِ مستوجبِ کیفِ مرگ‌ارزان، به هیچ شیوه‌ای و با هیچ کیفِ همپایه‌ای از مرگ رهایی نمی‌یابد؟

این روایت و بندِ در نظر (=بند پنجم)، در سامانِ کنونی‌اش در این باره خاموش است؛ از این روی، ترجمه و بازسازیِ بخشِ به گمانِ ما آسیب‌دیده‌ی سخن، گمان‌ورزانه است.



۱۷۶. دربارِ هِیِ هنرِ نماییِ هایِ (؟) زابِ پسرِ
 طهماسبْ که چگونه با زورآوریِ شگفتِ
 مینویِ آش، دهیگِ <نومنْ* > از سپاهش
 گرفته تا آنی که با وی سربرداشتند را
 سرکوب کرد، و، دربارِ هِیِ واپس راندنِ دیگرِ
 آنیران و دیوپرستان از کشورِ ایران با همان
 زورآوریِ شگفت و شایسته‌ی مینویِ آش، و،
 بازآراستنِ ایرانشهر و شهریارِ و
 دستگاهش (؟) با کمکِ مردیِ نژاده از
 ایرانیان،^(۱) برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.^(۲)

در آموزه‌هایِ دینِ بهی، نوشته آمده است که زابِ پسرِ طهماسب با زورآوریِ شگفتِ
 مینویِ آش، دهیگِ نومن و هرآن سپاهش را، که با آن (=سپاهش) خشم می‌افروخت (؟)
 (*sturgīhist)، سرکوب کرده و بر شکست و ناپیدا کرد (= a-baydāg kardan / منهدم کرد).
 بارِ دیگر، با همان زورآوریِ شگفت و شایسته‌ی مینویِ آش (=زاب)، دیگرِ آنیران و دیوپرستان،
 که در دینْ، تُرکِ بلندزین^(۳) [یا: بلندقامت] و دیوِ گشاده‌مو و تازی و گشتاسپِ کلیسایِ آیینِ رومی
 نام (دارد) را دورراند (= abar.....*burd)؛ و بسیاری از سپاه و یاری‌دهنده و ابزار و تبارشان (؟) را
 بسی بیش از آنی که با دهیگِ نومن (بود)، زاب <پسرِ طهماسبْ* > از کشورِ ایران دورراند و
 بر شکست و سرکوب و ناپیدا کرد.

از رهگذارِ پیوندِ دیگرِ بارِ هِیِ^(۴) زورفرمایی و پیروگری با دینِ اورمزد، ایرانشهر و دستگاهِ
 شاه‌یِ آش (= u-š ristag) را بازآرایی کرد؛ هر آن بتخانه‌یِ گمراهی (= uzdēs wiyābānīh) و
 دیوپرستی و هر چه آلودگی (=ریمنی) و مُردار (؟) [یا: پلیدی (؟)] و تباهی و گرانی (؟) [یا: ویرانی]
 است، از آب‌ها و آتش‌ها و سرزمین‌ها و دیگرِ آفریدگانِ نیکی که در ایران بود، از شهر دور (راند).
 نزدیکی‌هایِ فرجامِ هزاره‌یِ زرتشت، چترومیانِ پارسا، که به نامیِ دیگرِ پشیوتن نیز

خوانده می‌شود، همان پسر ویشتاسپ، خود، با کمکی (= abzārīh) یکصد و پنجاه تن از دین‌آموزانش، به یوبه‌ی <کاربست> * خواست و فرمان جهان‌آفرین، برآید (abar.....bawēd=). (۵)

یادداشت‌ها

۱- «مردی نژاده از ایرانیان» را برابر سخواره‌ای آورده‌ایم، که ما آن را «اَنی ئِر تُهمگ مَرْد / any ēr tōhamg mard» خوانده‌ایم. آیا «مردی نژاده» می‌تواند سخن گوشه‌ای به وزارت «کرساسپ» باشد؟

آیا عبارت درنظر، سخن گوشه‌ای به «آرش کمانگیر» است؟

۲- در کارنامه‌ی گران‌ارج «تجارب‌الامم»، ماندگار گذشته‌نگار دانشمند، ابو علی مسکویه رازی، ص ۱۸، با روایت ارجمندی در باب زو پسر ظهماسپ روبه‌رو می‌شویم:

«وَلَمْ يَزَلِ النَّاسُ فِي أَعْظَمِ بَلِيَّةٍ إِلَى أَنْ ظَهَرَ زَوْ بَنِ طَهْمَاسِبْ؛ وَ يَقُولُ بَعْضُهُمْ: زَاغٌ، وَ بَعْضُهُمْ: زَابٌ، وَ بَعْضُهُمْ: زَاسِبٌ؛ وَ هُوَ مِنْ أَوْلَادِ مَنْوُشَهْرٍ؛ وَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُ عِدَّةٌ أَبَاءَ.

فَلَمَّا ظَهَرَ زَوْ؛ طَرَدَ فَرَاثِيَابَ عَنْ مَمْلَكَةِ فَارَسٍ؛ حَتَّى رَدَّهُ إِلَى التُّرْكِ بَعْدَ حُرُوبٍ كَثِيرَةٍ جَرَتْ بَيْنَهُمَا، لَمْ يُذَكِّرْ لَنَا مِنْهَا مَا نَسْتَفِيدُ مِنْهُ تَجَرِبَةً.....

ثم ابتداء زَوْ فِي عِمَارَةِ مَا خَرَّبَهُ فَرَاثِيَابَ. فَأَمَرَ بِنَاءَ مَا هُدِمَ مِنَ الْحُصُونِ وَاعَادَةَ مَا طَمَّرَ وَ عَوَّرَ مِنَ الْأَنْهَارِ وَالْقُنْيِ وَ كَرَى مَا كَانَ أَنْدَقْنَ مِنَ الْمِيَاهِ حَتَّى عَادَ جَمِيعَ ذَلِكَ إِلَى أَحْسَنَ مَا كَانَ؛ وَ وَضَعَ عَنِ النَّاسِ الْخَرَاجَ سَبْعَ سَنِينَ.

پس از این، نویسنده‌ی دانشمند، از آبادانی سرزمین‌ها، فراوانی آب‌ها، فراخی روزگار مردم، کندن جوی‌ها در شهر سواد، نام‌گذاری نهرها، فرافرستادن بذره‌ای نیکو برای پروردن و آماده کردن باغ‌ها و بستان‌ها، آوردن نهال درختان از کوه‌ها در زمان زاب سخن ساز می‌کند.

همچنین از فراهم‌چیدن سفره‌های رنگارنگ، از همه‌گونه خوراک و نوشاک، در دسترس نهادن سواری برای لشکریان، وزارت و شرکت کرساسف و نیز، از زمان کوتاه سه‌ساله‌ی فرمانفرمایی «زاب» سخن می‌رود.

۳- «تُرکِ بِلَنْدِزین / بِلَنْدِقامت» را برابر سخواره‌ای آورده‌ایم، که نوشت و خواند نمایین آن، «تُرک ئی بُلَنْدِ پِشگ / turk ī buland pēšag» است.

پس از این، در کتاب هفتم دین‌کرد، کرده‌ی هشتم، بند ۴۷ [چاپ مَدَن برابر است با 666.2] با

سخنوارهي «تُرک ئی بُلند پَشگ» روبه رومی شویم:

.....ān sē azg ī paydāg kū: druž spēd pad āgenēn-gazišnīh ēd-iz kē
pad buland-pēšagīh rawēnd, pad asp, turk dēwīh-iz ī wizārd-wars,
tāzīg wištāsp-iz ī kalsāyīg hrōmay,

در دستویس ام.او ۲۹ نیز با این سخنواره روبه رومی شویم:

بند ۹، ۳۹۱، دستویس ام.او ۲۹، مزداپور

har sē pad āgenēn yazišnīh ī dēwān {kē pad buland pēšagīh
rawēnd} ud

[واژه‌ی دین کرد هفتم را ما «آگین گزیشنیه / āgenēn gazišnīh» خوانده‌ایم؛ یعنی: این
دشمنان نامبرده، در گزندرسانی به ایران شهر با یکدیگر هم‌نیروی و هم‌راستایی دارند].
فارسی «پس» را «پسک» نیز می‌گویند. از این روی، واژه‌ی درنظر را به معنی پشت و پشت زین
نیز می‌توان درنظر گرفت.

→ DK VII, ch VIII, sen 2 = MD (658.3).

شاید واژه‌ی پهلوی «پَشگ» در این سخنواره به معنی اندام و قامت باشد.

با این معنی، سخنواره‌ی در نظر می‌تواند به معنی «تُرک بلندقامت» نیز باشد.

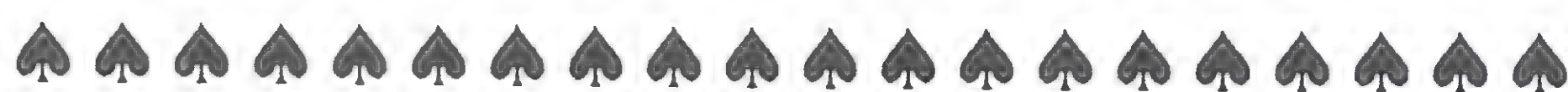
۴- «پیوند دیگر باره» را برابر «آباز-پیوستن / abāz-paywastan» آورده‌ایم.

روشن است که نویسنده از تجدید میثاق و تجدید بیعت دین و شهریار و آرتشتاری
(= amāwandīh ud pērōzgarīh) سخن به میان می‌آورد.

۵- «برآید» را برابر بُن کنش (= مصدر) به گمان ما پیشوندی «آبر...بُود / abar.....bawēd»
آورده‌ایم.

در بُن‌نوشت پهلوی، میان پیشوند «آبر / abar» و فعل جمله (= بُود / bawēd)، ۲۲ واژه
فاصله هست. با چنین فاصله‌ای میان پیشوند و فعل، که روی هم فعلی پیشوندی را می‌سازد، در
زبان‌های اروپایی نیز روبه‌رو می‌شویم.

گزارشگر کنونی، بارها و بارها با این گونه ساخت فعل پیشوندی در دین کرد نیز روبه‌رو می‌شود.



۱۷۷. دربارهی بایستمندی نیرو>ی

دوستی<* در نهادِ مردمان، و، <خواست

نهادین<* مردمان در زدودنِ یکپارچه‌ی

نیروی بدی از خود و جهانیان؛ و، <خواست

نهادین آنان<* در نیک‌شدنِ خود و دیگر

همگوه‌ران >_این جهانی خود،<*

برابر آموزه‌ی دین بهی.

هر گونه مهرِ مردمان به خویشان و فرزندان، مهری سرشتین است؛ و <به گونه‌ای نهادین و سرشتین،<* برای دیگری(؟) و خویشان و فرزندان، نه بدی که نیکی را بایستمند می‌دانند. از بذرِ <سرشتین<* مهر نسبت به خویشان و فرزندان است که در اندرونِ تن، مهربانی برای هم همگی و هم اندکی از مردم می‌روید و شکوفه می‌زند؛ <از همین بذرِ سرشتین است که<* هیچ گونه بدی را برای یکدیگر بایستمند نمی‌دانند و همه گونه نیکی را برای همه‌ی مردمان بایستمند می‌دانند؛ <به گونه‌ای که همه‌ی دیگر مردمان و آفریدگان را>* چونان خویشان و فرزند >_خویش در نظر می‌آورند<.*

روی‌برگرفتن از بدی و روی‌کردن به نیکی همگی مردمان، به سبب همین نهادِ سرشتین همگی مردم است.

اما، نزد توده‌ی مردمانِ جهان، نابایستمندی و نخواستنِ بدی برای خود و هر کسِ دیگری و بر آن روش (=بدی) نرفتن و، بایسته دانستن و خواستنِ نیکی برای خود و هر کسِ دیگری و بر آن روش (=نیکی) کوشا بودن، خواستی آگاهانه (=šnāsagīhā.....bawēd) است.

<بر و بار این بنیاد آگاهانه، >* زدودن بدی از میان مردمان، هر یک از دیگری، و، پیوستن نیکی میان مردمان، هر یک برای دیگری است.

بز چنین بنیاد و روندی است (= pad ēd ēdōnīh ud ēdōn) که نیروگان مردمان <رها و آزاد [یا: منزله از] >* پتیاره‌های جهان، <یعنی >* یاوران دروج، خواهد شد.

دروج‌ها را ستودگان آسمانی یاور جهانیان است که می‌کشند و سرکوب می‌کنند.

به دست(?) - خویش(?) است که هر آن بدی دروجانه از جهان پس‌زده خواهد شد.

بیش از هر چیز، <از رهگذار همین مهر مردم بر مردم، >* از سوی ستودگان آسمانی،

<راه >* نیکی بر جهانیان گشوده خواهند ماند؛ و این دو گونه بدی: یکی، <آهوان نهادی >*

مردمان گیتی، در جایگاه ابزار <زمینی >* دروج، و دیگری، دروج مینوی با قوایش، از جهان زدوده خواهد شد.

و <نیز، از رهگذار همان مهر مردم بر مردم، >* دو گونه نیکی، یکی، از سوی <هنرهای

نهادی خود >* مردمان جهان، و دیگری، از سوی ستودگان آسمانی بر مردم خواهد رسید.

<در چنین نهادمانی، >* جهان، تهی از بدی و آکنده از نیکی خواهد شد.

و در پایان پنجاه و هفتمین سال <سروری >* سوشیانش، و <آغاز >* رستاخیز است که،

ویرایش خیم <وخوی >* همگی مردم و، کردار همسنگ باور ژرف به دین مزدایی و، داد <وآیین

همسنگ >* «گاهانی» خواهد بود.

<این است >* آگاهانش دین بهی.



۱۷۸. درباره‌ی امیدِ مردم به زندگی و بیم‌شان

از مرگ، و، <امکانِ > * جابه‌جاشدنِ یکی به

جایِ دیگری،^(۱) برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

گرایشِ مردم به زندگی، از آفرینشِ خداوندی در سرشتِ <— آنان نهاده‌شده‌است > *؛^(۲) و، روی‌برگاشتن (= bē ayāsagīh / یادناکردن) از زندگی و <گرایندگی > * به مرگ، فرارسیده از <یورشِ دردآور و تنگ‌کننده‌ی > * اهریمن است.

به گونه‌ای فراگیر، تا آن زمان که مردم نیرویِ فرزندخواهی و، قدرتِ انجامِ دیگرِ کارها و، افزایشِ <نیرویِ > * خردشان یکدست و یکپارچه است (= ew-kardagīh)، <یکپارچگیِ این سه نیرو، با هم > * فره <یِ یزدانی > * نامیده‌می‌شود.^(۳)

<در زمانه‌ی > * آمیختگیِ <— جهان با تاخت‌وتازِ آلوده‌کننده‌ی اهریمن، > * که با یورشِ <دردآور و تنگ‌کننده > * از سویِ پتیاره‌ها همراه است، <باز هم، نیرویِ > * امید به زندگی و بیم از مرگ، به گونه‌ای سرشتین (= pad-čīhr)، آکنده از <عشقِ > * به زندگی است؛ <تا این زمان، > * سرِ سوزنیِ <حسّ اهریمنیِ > * روی‌برگاشتنِ <از زندگی > * و یادکردِ مرگ وجود ندارد.

و اگر <از میانِ آن قوایِ سه‌گانه، یکی‌شان، یعنی، > * قدرتِ مردمی‌زادگان در <انجامِ > * کارها کاستی‌گیرد، از فره <یِ یزدانی، به جبرانِ این کاهش، > * یاریِ بس بیش‌تری بر ایشان خواهد رسید؛ <هر چند از دو قدرتِ > * شگرفِ‌شان، یعنی، «قدرتِ شگرفِ امید به زندگی» و «بیم از مرگ» <در اندرونِ‌شان اندکی > * کاستی گرفته‌باشد.

و، به سبب کم شدن از <قدرت> * شگرف «امید به زندگی»، در <فراروند> یورش
<پی‌درپی> * اهریمن، چنین باشد که روی‌برگرفتن‌شان <از زندگی> * سربرآورد
(=ōh-bawēd).

و اگر، <باز از آن سه قوه‌ی پیشگفته> * (۴) خردشان نیز سربه‌نگونی‌گذارد، بهره‌های (؟)
[یا: پرتوهای] فره <ی‌یزدانی‌شان> * بسی‌کاهیده‌خواهدشد؛ (۵) در پی این <کاهش> *
ناتوانی <در دیگر قوا سربرخواهدآورد> * آنگاه، هر دو نیروی «امید به زندگی» و «بیم‌شان
از مرگ»، کم می‌شود؛ و چنان شود که از رهگذار این ناتوانی (=عدم مقاومت) در برابر شتاب
<تنگ‌کننده و دردآلود> * اهریمن، روی‌برگاشتن از زندگی و یادکرد مرگ <در دل و جان
مردمان> * سربه‌افزایندگی‌گذارد.

و اگر <از نیروهای سه‌گانه‌ی پیشگفته، مردم‌زادگان، از> * نیروی فرزندخواهی نیز
سرخورده شوند (؟) (pīm-<m>ēnišnīh) و به ناامیدی‌رسند، کاستی <در همه‌ی> *
توانش‌ها به‌انبوهی یکجا‌گردمی‌آید (=frāy hamīhēnd)؛ هر دو نیروی «امیدشان به زندگی» و
«بیم‌شان از مرگ» آنچنان سربه‌نزاری‌گذارد که به بالاترین زینه‌ی روی‌برگاشتن از زندگی و روی‌کردن
به مرگ خواهندرسید؛ همچنانی که دوزخیان روی زمین (=dušōxīg mardōm) را پیدااست؛
که به سبب سنگینی بار پادافره و ستمرانی‌های‌شان (؟)، هست‌وبود بایستمندی سرشتین‌شان <از
نظر امید به زندگی و بیم از مرگ> * آنچنان به <حس اهریمنی> *
نابایستمندی <— زندگی> * دگر می‌شود که ایشان آرزومی‌کنند: «کاش! هرگز زاده به جهان (؟)
نمی‌شدند».

از میان مردم تبه‌خو، هستند کسانی که می‌گویند:
«به‌تر آن می‌بود گز مادر نمی‌زادم».

یادداشت‌ها

۱- «جابه‌جا شدنِ یکی به جای دیگری» یعنی جابه‌جایی و جایگزینی «نیروی امید به زندگی و بیم از مرگ»، با، «میلِ اهریمنی به مرگ و بیم از زندگی».

۲- بندِ آغازینِ این روایت را اینگونه نیز می‌تواند ترجمه کرد:

«گرایشِ مردم به زندگی، <کارِ> * آفرینشِ خداوند بر سرشت است».

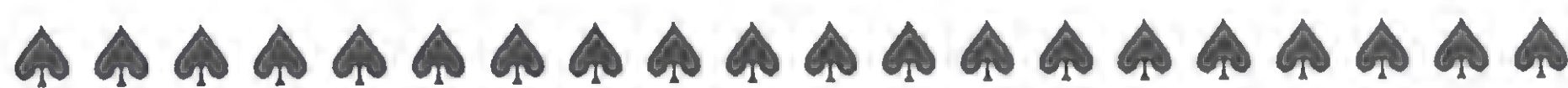
۳- آنچه که ما از این بند درمی‌یابیم این است:

تا زمانی که این سه قوا، یعنی: نیرویِ فرزندخواهی، توانایی برای انجام کارها و افزایشِ زندگی در خرد، مشترکاً در کار آند، مردمی‌زادگان در فرزاترینِ زینه و مرتبه‌ی پذیرشِ فره‌ی یزدانی‌اند و جمعِ این قوا خود همان فره‌ی یزدانی است.

پس از این، نویسنده‌ی این روایت، پلّه‌پلّه، کاهشِ توانایی‌هایِ مردم‌زادگان — که منجر به کاستنِ از گرایشِ به زندگی و افزایشِ حسِ مرگ‌خواهی در آنان می‌شود تا بدانجا که آرزویِ مرگ می‌کنند — را دنباله‌گیری می‌کند.

۴- این عبارت را به نمایندگیِ سه قوایِ «فرزندخواهی، تواناییِ انجام کارها و افزایشِ زندگی خرد» به ترجمه افزوده‌ایم.

۵- خواننده‌ی نکته‌یاب این نکته را در نظر دارد که با کاهشِ تواناییِ مردمی‌زادگان در انجام کارها، فره‌ی یزدانی سر به افزایشِ زندگی می‌گذارد و این کاستی را جبران می‌کند؛ ولی با کاهشِ نیرویِ خرد، دیگر از این جبران خبری نیست؛ زیرا با کاهشِ خرد، فره‌ی یزدانی هم سر به کاستی می‌گذارد. در فرجام، پشت کردنِ به زندگی و میلِ به مرگ، آنچنان در وجودِ شخص زورآور می‌شود که آرزویِ مرگ می‌کند؛ یعنی آرزویِ چیزی را می‌کند که خودِ آن چیز، برآمدِ یورش و فشارِ قابضِ اهریمن بر جهان است؛ و از چیزی روی برمی‌گرداند که برابرِ آموزه‌ی بندِ نخستِ همین روایت، از آفرینش، سرشته‌شده در نهادِ مردمی‌زادگان است: یعنی عشقِ به زندگی.



۱۷۹. درباره‌ی برترین شهریاران،

برابر آموزه‌ی دین بهی.

برترین شهریاران، آن شهریارِ (= $\bar{o}y \ \bar{i} \ xwadāy$) است که
>شهریاری‌اش بنیادشده بر< * $\bar{j}amīgīh$ / $\bar{j}am \ kirdārī$) و
ویشَ‌تَاسِپِ آیینی (= $wištāspīgīh$ / ویشَ‌تَاسِپِ کرداری) باشد.

>شهریار< * همراهیِ $\bar{j}am \ āyīnī$ ، یعنی، آن شهریارِ که میانِ
مردم، به خورشیدِ مانندترین و، از همه خوب‌چشم‌ترین و، در برابرِ همه‌ی
آفریدگانِ نیکو، >از همه< * نژاده‌ترین (= آریایی‌ترین) چونان جمشیدِ
جَم است.

>شهریار< * همراهیِ ویشَ‌تَاسِپِ آیینی، یعنی آنی که >مردمان
را< * دوستدارترین و پذیرنده‌ترین است؛ و از رهگذارِ این >دوستی و
پذیرش،< * دارنده‌ی ژرفانه‌ترین باورها و، >در کردار،< *
رواچ‌دهنده‌ترین >دین‌بُرداران< * دینِ مزدایی چونان
ویشَ‌تَاسِپِ شاه است.

>رازِ این همراهی، در آموزه‌های دین< * گشوده شده است.



۱۸۰. در این نکته که، <نیروهای> *
 رستگارکننده‌ی روان و سامان‌ده‌تن،
 دَهشانه‌های جهان‌آفرین زی مردمان‌اند،
 برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

دَهشانه‌های جهان‌آفرین زی مردمان، در زمینه‌ی رستگاریِ روان و سامانِشِ تن، این شش تایند:
 سه تایی‌شان ویژه‌ی رستگاریِ روان‌اند و، سه تاییِ آنان ویژه‌ی سامانِشِ تن‌اند.

<نخست، سه دَهشانه‌ی ایزد> * برای <رستگاری> * روان:

۱. یکی، <پرتوی از> * خودِ جانِ اهورایی (= xwēš axw) همه‌ی مردم است؛ که در
 زمینه‌ی (= pad handāzīh) رستگاری، بُنِ گناه‌ناکردگی (=معصومیت) مردمان است؛
 <چاره‌ساز> * گرفتار نشدن <_آنان> * در کیفرکشیدن (=مجازات) است؛ رهاکننده‌ترینِ روان از
 دوزخ است.

۲. یکی <دیگر> * پیشوای دینیِ این‌جهانی است که، با آموزانیدنِ آگاهی‌های دینِ مزدایی
 بر مردم، روان‌شان را با کرفه رستگار و، گناهان‌شان را تأدیه می‌کند؛ زیرا تنها وی(?) نیک و رهاکننده
 است و پیشبرنده‌ی آنان سویِ سرافرازی [یا: ماندگاهِ برترین]^(۱) است.

۳. سومی، <ایزد> * رَشنِ راست‌گفتار و دیگرِ سرآمدانِ مینوی است که، <در زمینه‌ی> *
 پشیمان‌کردنِ مردم از گناه در جهانِ مادی، زمانِ تصمیم (= wizārišn / زائی‌جویی) درباره‌ی
 گناه <_آنان> * تصمیم‌گیرنده‌ترین‌اند؛ همینکه شخص <سویِ خدا> * بازگشت
 (=توبه‌کرد)، <وی را از داشتن> کردارِ نامه <ی بدِ روزِ بازپسین> *^(۲) و، از کیفر <کشیدن به

سبب آن کردارنامه، <* رهایی می بخشند؛ پاک گردانندهی مردم از گناه اند؛ گذردهندهی آنان از گذرگاهِ دآوری (=cinwidarag) به آن ماندگاهِ برترین اند.

و، سه <دهشانهی> * ویژهی ایزد برای سامانشِ تن:

۱. یکی، سپهرِ بخوداستوار (=xwadād / قائم بالذات) است؛ که مردم را از نظرِ تنانی به سرشتِ شان پیوند می زند؛ <یعنی: >* به سویِ گوهرِ <آسمانی> تنِ شان(؟). (۳)

۲. یکی <دیگر،> * ایزدِ مهر است که، با جان بخشی به مردم، زنده کننده و پایندهی تنِ شان است.

۳. و، یکی <دیگر،> * شهریارِ پاسبانِ آفریده هاست که، بسترِ تنانی مردم را از گناه پایندان است و، پروراننده و رهاننده است.

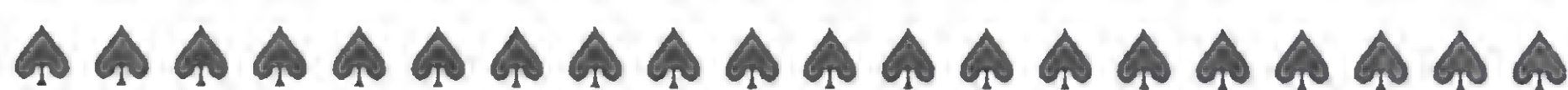
یادداشت ها

۱- «سرافرازی» را برابرِ نامواژهی پهلوی «ئلیه / ūlīh» آورده ایم. شاید سخنِ گوشه ای به برترین ماندگاه ها، بهشت یا گرودمان، دارد.

۲- «کِرادزنامهی بازپسین» را برابرِ «آمار / āmār» آورده ایم؛ نویسندگانِ دین کرد، از این واژه، در همه ی روایت ها، «نامه ی اعمالِ روزِ بازپسین» را فراندیشه دارند.

۳- «گوهرِ <آسمانی> تنِ شان» را برابرِ با سخنواره ی آورده ایم که در بُنِ نوشتِ پهلوی، با نگارشِ (۱۱۳۰) آمده است. خوانشِ نمایین و ظاهریِ این سخنواره، «تنِ گوهرُ / tan gōhr» است. آن را «تنِ وینار / tan *winnār» نیز می توان خواند و «سامان دهنده ی تن» معنی کرد.

سخنواره ی درنظر، اگر «تنِ گوهرُ / tan gōhr» خوانده شود، بدین معنی است که: از رهگذارِ سپهرِ بخوداستوار، گوهرِ مینویِ تن، در گوهرِ زمینیِ تن حلول می کند؛ و مردمان بهره مند از گوهرِ مینویِ تن می شوند؛ به سخنِ دیگر، در فراروندِ آفرینشِ تن، نخست سپهرِ میناگون آفریده می شود تا در کارگاهِ سپهر، تنِ زمینیِ مردمان، با کمکِ گوهرِ مینویِ آنان بیخته شود.



۱۸۱. درباره‌ی جداسانی آن دَهشانه‌ای که

فریضه است، از آن دَهشانه‌ای که

فریضه نیست، برابر آموزه‌ی دین بهی.

<سنجه‌ی> * جداسانی آن دَهشانه‌ای که فریضه است از آن دَهشانه‌ای که فریضه نیست،

این است:

آن دَهشانه‌ای که فریضه است، <همانی است که> * می‌باید به کسی که آن دَهشانه شایسته‌ی اوست، داد؛ <و دهنده به بایستمندی دادن آن دَهشانه> * آگاه است و به دلخوشی می‌دهد و دادن آن <دَهشانه> * دادورانه است؛ <و دهنده می‌داند> * اگر ندهد گناه باشد.

آن دَهشانه‌ای که فریضه نیست، همانی است که <دهنده> * می‌داند اگر حتی به آنی که شایسته <ی آن دَهشانه> * است ندهد گناه نباشد.

در موضوع «درخواست» (= / zāyišn / zastan / تقاضا) ^(۱) <اینکه:> * «اگر مرد توانگر <به مرد نیازمند، دَهشانه‌ای> * ندهد، «گاهان» <می‌فرماید:> * «دریجو. هوئو. دامم».

<در تفسیر این عبارت، کتاب> * زند این را برمی‌گوید:

«آن کس که <وَرَا مردی مستمند از در خواش> * درآمده است، <دَهشانه‌ای> * به آن مردی که از در خواش درآمده، ندهد، آن کس دروجی <میان دیگر> * آفریدگان است؛ <یعنی> * که در چهره‌ی آفریدگانی (= / kū-š dāmīh /)، کار دروج را انجام داده است [یا: کار دروجانه از او سرزده است].»

در این باره، زبانزد <ی نزد> * مردم شهر هست که می‌گویند:

«که وی (= آن که دَهشانه نمی‌دهد)، گنج‌بانِ اهریمن است» ^(۲).

یادداشت‌ها

۱- «در موضوع درخواست» را برابر سخنواره‌ی پهلوی «پَد زَسْتَن» آورده‌ایم. می‌توان «هنگامی که کسی از در نیاز آید» نیز ترجمه کرد.

۲- سخن‌گوشه‌ی این عبارت، به همان مرد توانگری است که مرد تهی‌دستی از در خواش سوی وی رفت و ناامید بازگشت.

گنج‌بانِ اهریمن را برابر «گنج‌بر ئی اهرْمَن / ganj-bar ī ahreman» آورده‌ایم. معنایی نزدیک به «دارنده‌ی گنج قارون».



۱۸۲. درباره‌ی سودمندترین چیزها برای مردم و جهان، برابر آموزه‌ی دین بهی.

همانا! سودمندترین چیزها برای مردم و جهان شش است.

۱. یکی، به آشکاری، فرادید آوردن (= handāxtan) کیفرِ گونه‌گونه گناه‌گرایی‌ها در انجمنِ بی‌پرده‌ی (= srawāyīg / علنی) شهر است. (۱)
۲. یکی <دیگر، > * پایبند بودنِ توده‌های مردم به کهن‌آیین‌های^(۲) آموزگارانِ پیشین است.
۳. یکی <دیگر، > * کوشاییِ بسیار (= جدیت) دین‌سالاران (= آسرونان) در هر چه به‌تر و ابزارمندتر پی‌ریزیِ هیربدستان (= حوزه‌های علمیه) است. (۳)
۴. یکی <دیگر، > * گزینشِ دین‌آموز <— خوب است برای تربیت > * هیربدِ نیک‌خیم‌و‌خوی به یوبه‌ی کاربستِ (?) درست^(۴) زمزمه‌ی <مَنُتَر‌های > * دین‌مزدایی و هر چه که با آن در پیوند است. (۵)
۵. یکی <دیگر، > * هم‌اندازگی (= passazagīh / تطبیق) سزاوارِ دستورمرد <اکنون و > * آینده‌ی (= pas [sazāgīhā]) دین‌مزدایی با آن کسی که در گذشته به سزاواری (= pēš sazāgīhā) دستورمردِ دین‌مزدایی بوده است، در رأی‌فرماییِ نهاده‌شده بر دینِ بهی. (۶)
۶. یکی <دیگر، > * هم‌راستاییِ هر آن شهریارِ <اکنون و > * آینده‌ی جهان است با هر آن شهریارِ دادگستر (= dādīg / داد‌آرای) پیشینیِ کشور، در راه‌بریِ درست‌روشانه‌ی تنابندگان. (۷)

_____ یادداشت‌ها _____

- ۱- «انجمنِ بی‌پرده‌ی شهر / علنی شهر». را برابرِ سخنواره‌ای از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم، که می‌توان آن را «گِهانِ سُرَوايِگ هَنجَمَن / gēhān *srawāyīg hanjaman» خواند.
- گَنشوَاژه‌ی «سُرَوَن / srawēn» و «سُرَوِنِیدَن / srawēnīdan» در پهلوی به معنایِ شرح و گزارش و اعلان است. واژه‌ای را که «سُرَوايِک / srawāyīg» خوانده‌ایم، در بسترِ سخنِ پهلوی با نگارشِ (سُرَوايِک) آمده است. اگر نوشت و خواندِ ما درست باشد، چنین می‌نماید که نویسنده از گزارشِ علنی و افشاگرانه‌ی کژی‌ها و کاستی‌ها در انجمن‌هایِ شهری خبر می‌دهد.
- در دین‌کرد، به آشکاری و بی‌پرده و علنی، آهوانِ نهادی و اخلاقی را افشا کردن هنر است و از آن نیروگانِ سپندارمینو؛ و، سرپوش گذاشتنِ بر بدی‌ها عیبیِ اهریمنی است.
- سخنواره‌ی درنظر نیز بر بنیادِ همین معنا در این روایت بکار رفته است و با انجمن‌هایِ پرده‌در

امروزی، زمین تا آسمان جداسان است.

در کتابِ هفتمِ دینِ کرد، کرده‌ی چهارم، بندِ هفتم، دوباره با این واژه و نگارش روبه‌رو می‌شویم [= (MD 639.3)].

۲- «کهنِ آیین‌ها» را، به گونه‌ای دوپهلوی، برای واژه‌ای از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که هم، می‌توان آن را «کَزَدَن / kardan» خواند و هم «کَرْدَگ / ^xkardag».

اگر «کَرْدَگ / ^xkardag» خوانده‌شود، به معنی کرده و باب و ابوابِ علمِ مزدایی است.

۳- ای دریغ! آسرونان و دین‌سالارانِ پیشین، امروزه نیستند تا بروبارِ کوشایی‌ها و پی‌ریزی‌های پیگیر و نیک‌ابزارتر و خداپسندانه‌تر خود را به چشمِ خویش ببینند.

۴- «درست‌روشانه» را با گمان‌ورزیِ بسیار، برابرِ سخنواره‌ای آورده‌ایم، که خوانشِ نمایین و ظاهریِ آن «دَرُست-پُهلِیها / drust-puhlīha» می‌باشد.

کژنویسی، آسیب‌دیدگیِ بافتِ سخن و، هست‌و‌بودِ واژه‌های ناخوانا یا شک‌پذیر، گزارشِ درست‌روشانه را دست‌نیافتنی می‌سازد. ترجمه‌ی این بند نیز گمان‌ورزانه است.

۵- بندِ چهارم را به دو گونه می‌توان ترجمه کرد؛ زیرا گزارشِ پهلوی به گونه‌ای دوپهلوی است.

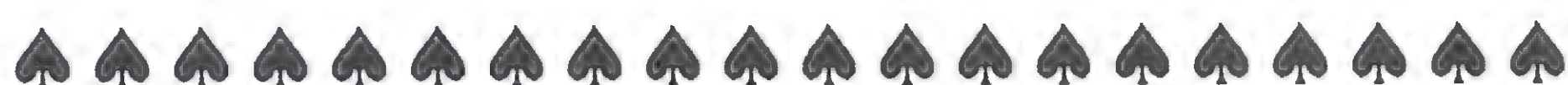
آیا نویسنده از گزینشِ طلبه‌ها پیش از ورود در هیربدستان (= حوزه‌ی علمیه) سخن می‌راند؟ تا خدای نکرده سره و ناسره با هم درسِ هیربدی (=اجتهاد) نخوانند، تا خدای ناکرده در آینده مجتهدی ناسره، زمزمه‌ها، آیین‌ها و احکامِ دینِ مزدایی را به کژی گزارش نکند.

آیا نویسنده‌ی روایت، از پذیرشِ طلبه‌ی جوان از سویِ هیربدِ خوش‌اخلاق سخن می‌راند؟ گمان و بازشناختِ ما این است که نویسنده‌ی روایت از گزینشِ دین‌آموزِ خوب برای تربیتِ هیربدِ درست‌خیم‌و‌خوی خبر می‌دهد.

۶- در این بند (=۵)، نویسنده، به راستداشت و استوارکردِ شایسته و سزاوارِ کهنِ آیینِ پیشینیان به دستِ پسینیان نظر دارد. کاربردِ واژه‌های «پَش / pēš» و «پَس / pas» در این روایت، در این چارچوب معنا دارد.

۷- معنایِ بندِ پایانیِ روایت (=بندِ ۶) روشن است:

هر شهریاری به جایِ خودزایی و فرماندهیِ خودبینانه در کارها، به‌تر است روشِ درست و به‌آیینِ پیشینیان را دنباله‌گیری کند. تا با جابه‌جاییِ شاهان و رای‌فرمایان و مدیران، رشته‌ی کار از دست‌نرود.



۱۸۳. دربارهی فرآراسته‌ترین همه‌ی چاره‌ها تا
 به مرزِ توان؛ و، دربارهی آن که چاره‌نمودار
 است؛ و دربارهی آن چاره‌ای که همه‌ی
 ناخوشی‌های مردمان را از جهان می‌زداید
 (= bē-barēnd)، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

آن پزشکِ فرآراسته‌ی چاره‌ساز، همان (= ed ōwōn) دینِ مزدایی است؛^(۱) و این
 <معنی> * از آنجا پیداست که اگر مردم، مُردار و آلودگی و ریمنی (=نجاست) را از پایبستِ(؟)
 (*abēst?) [یا: ژرفای(؟)] زمین بزدایند، <با این زدایش و> * پرهیزِ چاره‌جویانه، دو-سومِ
 ناخوشی‌ها را از تنابندگان دور می‌رانند؛ به همین گونه، پاسبانی از آتش‌ها در برابرِ آنچه بر آن
 سوخته می‌شود، و، پاسبانی از آب‌ها در برابرِ آنچه سویِ آن برده می‌شود، <سبب> * دورراندنِ
 ریمنی از آن‌ها (=آب و آتش) خواهد شد.

با روشن‌نگه‌داشتنِ همه‌ی آتش‌ها، دو-سومِ کژاندami‌ها (= waštīh / افلاج) از آفریده‌ها
 زدوده می‌شود، <همانگونه که در کتابِ دین> * پیداست؛ به همین گونه، ناخوشی‌ها و
 کژاندami‌هایِ مردمانِ فرارسیده از <تازشِ آلوده‌کننده‌ی> (؟) اهریمن است؛ <روی‌هم‌رفته،> *
 هر آن ریمنی و گندِ ناسازُ با جان [یا: سرشت] و تنِ مردم نیز ناسازگار است؛ <این نیز از آموزه‌هایِ
 دین> * پیداست.

باد، آتش، آب و زمین، بُن‌ماده‌هایِ تنِ مردم و پروراننده‌ی آن‌اند.
 اندرزِ دینِ بهی این است که آن <بُن‌ماده‌هایِ چهارگانه> * می‌باید که با چاره <یِ دینِ
 بهی> * پرهیخته شوند (= pahrextan / مصونیت یابند).

و، زدودنِ ریمنی و آلودگیِ همراهِ بیماری از مردمان و، پاییدن و زدودنِ ریمنی و گندِ ازشان،
 <به> * بهبود و درست‌گردانیِ مردم و جانوران و، به اُستوانشِ <مردم و جانور> * در سرشتِ
 <خدایی> * خویش <می‌انجامد؛ و با> * پاک‌گردانیِ آب‌ها، تنِ مردم از ناخوشی و کژاندami

پاییده خواهد شد؛ و، از رهگذارِ باورِ ژرفانه‌ی پیشین‌بنیادِ (pēšēnīg / پیشاپیش) مردم به دینِ مزدایی، فراز بردنِ <پله‌وپایگاه>* (۲) دستورِ مردِ دینِ بهی از دینِ مزدایی به شهریارِ به‌دین، و، جاری شدنِ فرمانِ شهریارِ مزداکیش بر توده‌ی مردمِ به‌دین و، پذیرفتن و بکاربردنِ همان فرمانِ <همراستای دین و شهریار>* از سوی مردم به پیدایی خواهد آمد. (۳)

این را نیز از پزشکِ فرآراسته، یعنی از دینِ مزدایی درباره‌ی مردمِ جهان می‌دانم (۴) که: پاکی، نیکو سرشتی و فروغمندیِ مردم در سرشت و مه‌تری و فرآراستگی، برای نیرومندیِ تن و شادزیوی در جهان، تنها بر آن کارِ فراگسترنده‌ی پرهیزگرانه <ی آب و آتش>* استوار است. و، از رهگذارِ به‌کناری نهادنِ ایشان آن پزشکِ فرآراسته را (=دینِ مزدایی را) از <پله‌وپایگاه> دستوری (=به‌کناری نهادنِ پرهیز آب و آتش)، به <پاکی>* بُن‌ماده‌هایِ پرورنده‌ی تنِ مردمانِ آسیب‌(؟) (۵) <خواهد رسید؛ و، از رهگذار>* ناپرهیزی از پزشکِ فریب‌آموز، رایی‌فرماییِ نادرست <رهبر خواهد شد؛ پی‌آمدِ این‌ها>* کژاندamiِ تنِ مردم، تباهیِ پرتوها <ی یزدانی>* و، آکنده شدنِ جهان از رنج <خواهد بود؛ این همه در آموزه‌هایِ دین>* پیدا است. این است آموزه‌ی دینِ مزدایی که <می‌گوید>*

از رهگذارِ پذیرفتن و به‌کاربردنِ همگیِ مردمِ چاره‌گری‌هایِ پزشکِ فرآراسته (=دینِ مزدایی) را، در جهان، <تن>-درستی و بهبودبخشیِ مردم <فراهم خواهد آمد؛ به سببِ پذیرش و پیروی>* تودگان از آموزش‌هایِ همان پزشکِ فرآراسته، و، چاره‌خواهیِ باهمانه‌ی مردم هر یک دیگری را از همین پزشکِ فرآراسته، آشتی‌گرایی (؟) و رادمنشی میانِ مردم همسو می‌شود؛ همگیِ مردم به دور از ناخوشی و کژاندami و پیری و میرایی می‌شوند؛ و، نیکیِ سرتاسری بهره‌ی همه‌ی آفریدگانِ نیک <اورمزدی خواهد شد>*

یادداشت‌ها

- ۱- «پزشکِ فرآراسته‌ی چاره‌ساز» را برابرِ «چار بُوئندگِ بیزشک / *čār bowandag bizešk*» آورده‌ایم. درون‌مایه‌ی معناییِ این سخنواره، «پزشکِ سرآمدِ همه‌ی چاره‌گران» است.
 - ۲- یعنی فرازبردن و ارتقاءِ پیشه‌ی اجتهاد به شهریارِ و، یکی شدنِ شهریارِ و اجتهاد.
 - ۳- آشکار است که نویسنده‌ی روایت، درباره‌ی ازمیان‌رفتنِ تقسیمِ کار و خویشکاریِ شهریارِ و دستوریِ دینِ مزدایی سخن می‌راند؛ یعنی می‌باید خویشکاریِ دینِ دستوریِ دینِ بهی نیز در هستانِ پادشاه گرد آید تا فرمانِ شاه همان فرمانِ مجتهدِ اعلم باشد؛ فرمان و خواستِ مجتهدِ اعلم از دست و زبانِ شاه جاری شود. و این فراهم نمی‌شود جز از یکتاییِ کالبدیِ دین و شهریارِ.
 - ۴- «این نیز می‌دانم» را برابرِ سخنواره‌ی «ئِن دَانَم / *ēn dānom*» آورده‌ایم. این سخنواره، در گوشِ ما طنینِ «این را به یقین می‌دانم / بطورِ مسلم می‌دانم» دارد.
 - ۵- «آسیب» را گمان‌ورزانه برابرِ با واژه و نگارشی آورده‌ایم، که آن را نیز گمان‌ورزانه «ئُوبَسْتُ / *ōbast*» خوانده‌ایم. اما معنایِ سرتاسریِ عبارت روشن است:
- با به کناری نهادنِ دستوری (=اجتهاد) دینِ مزدایی در زمینه‌ی پایشِ جهانِ درون و برون، و به زبانِ امروزی، پایشِ طبیعتِ درون و برون، شاهدِ ازهم‌پاشی، فرود و سقوط (=ئُوبَسْتُ) نیرویِ ترازمندیِ بُن‌ماده‌هایِ چهارگانه‌ی (=عناصرِ اربعه) تن خواهیم بود. نیروهایِ چهارگانه‌ای که سازندگانِ تنِ مادیِ آفریدگان نیز هست.



۱۸۴. دربارهی خاستگاهِ اندیشه‌ورزیِ
 میانه‌روانه، و، خاستگاهِ کژپنداریِ تهی از
 میانه‌روی،^(۱) و، دربارهی شناساننده‌ی آن دو؛
 نیرویی که از آن دو برمی‌آید و نیرویی که بر
 آن دو است؛ دربارهی دادوآیین‌شان
 (=قانون‌شان)، چارچوب‌شان (=اندازه)؛
 دربارهی سودی که بر اندیشه‌ی میانه‌روانه
 دوسیده‌است و، زیانی که بر کژپنداریِ
 تهی از میانه‌روی درپیوسته‌است،
 برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

خاستگاهِ اندیشه‌ورزیِ میانه‌روانه، بهره‌ای از اندیشه‌ورزیِ اندازه‌شناسانه‌ی اورمزد است.
 شناساننده‌اش، نگه‌داشتنِ اندیشه‌ورزی در سامانِ <خِرَدَبنیاد> * خود است.^(۲)
 و، نیرویی که <اندیشه‌ورزیِ میانه‌روانه‌ی> * مردمانِ استوارِ بر آن است و از آن است:
 <نیروی> * سامان‌دهِ <اندیشه‌ی میانه‌روانه، همان> * خِرَدِ خدادادیِ بهمنانه میانِ
 مردمان است.^(۳)

دادوآیینِ <اندیشه‌ی میانه‌روانه>:

نخست، هر کس، * خویشتن را <به اندازه‌ی> * آن <مقدار> * از هنر و نیرو که <از
 سوی جهان‌آفرین> * بهره‌اش شده‌است در نظر آورد (=mēnīdan)؛ <دودیگر> *
 خرسندی و بی‌نظری‌اش^(۴)(؟) در <اندازه‌ی> * هنر و نیرویی که در دیگران هست؛ و،
 در نظر آوردنِ رساوبسنده‌ی <هنر و نیرویِ خدادادی> * آن کسانی که از آن (=هنر و نیرو)

بهره‌ها برده‌اند؛ <و، با چنین کسان بهره‌مند از هنر و نیروی خدایی> * بی رشک و بی آزار، بی آنکه مدعیانه بر ایشان درافتد (=مجادله کند) رفتار کند؛ و نیز در هر آن بهره‌ای که از هنر و نیرو ایشان را هست، بی نظری پیشه کند؛ ویژه آنکه، <هنر و نیروی> * همگوه‌ران <_زمینی خود> * را به سزاواری، به مانند خویش در نظر آورد؛ <چنین بی نظری‌ای> * با شادی همراه است و با آن می‌توان به نیرو <ی بیش‌تری> * پیوست. (۵)

چارچوب <_اندیشه‌ی میانه‌روانه> *

به دیده گرفتن میانه‌روی دین مزدایی است؛ <یعنی: بدیده گرفتن> * هر کس برابر ملاط <خدادادی> اش؛ چونان: هوشنگ را در جایگاه پیشدادی؛ دهاک را در جایگاه آسیب‌رسانی؛ پاڊسرو (۶) را در جایگاه بهره‌دهی؛ کایوس را در جایگاه ورجاوندی [یا: فرزاندگی]؛ سام را در جایگاه تکاوری.

<و نیز، بدیده گرفتن ملاط خدادادی اشو> * زرتشت در جایگاه فرهمندی؛ سپندیاد(؟) [یا: پشیوتن(؟)] در جایگاه پرهیزمندی؛ همچنین، <در نظر آوردن> * هر یک از آفریدگان را <پله پله> * تا برسد به سگ و خوک، به اندازه‌ی ملاطی از هنر و نیرو <که در آفرینش بهره‌ی او شده است> *.

و در این <زمینه> * اینگونه در <آموزه‌ها و رازهای> * دین بهی، آنهم از زبان «زرتشت ستوده‌فر و هَر» به کی ویشتا‌سپ والاجاه (=burzāwand) آشکار شده است که: «<با داشتن باور به اورمزد، از این نظر> * که تو پرستنده <ی ایزد> * هستی، بر <پرستش> * کسی به خواری منگر؛ بسا از آن کس فروپایه‌تر تو نیز چیزی <در زمینه‌ی پرستش ایزد> * بیاموزی». (۷)

آن سودی که به اندیشه‌ی میانه‌روانه دوسیده است:

بسان گزیده، همین <سخن زیر> * از <آموزه‌های> * دین بهی است، و پیوست همان گفتار <_پشین اشو> * زرتشت است که به ویشتا‌سپ می‌فرمایند: «چه بسا این چنین دلاوری‌ای که از آن تو ست، کسانی دیگر نیز همان را کنند؛ <یعنی همان دلاوری‌ای> * که در پیروزی‌های تو پیدا است».

خاستگاه کژپنداری تهی از میانه‌روی، ریشه در دروج دارد؛ <که، خاستگاه> * کژپنداری نابه‌اندازه‌ی اهریمنانه در مردمان است.

شناسانده‌اش (= شناسانده‌ی کژپنداری تهی از میانه‌روی)، رنگ‌به‌رنگ گشتن^(۸) اندیشه‌ورزی است؛ و، مرزها <ی اندیشه> را فراتر از مرز <همه‌گونه> * توانایی هستی خویش (= ملاطِ آفرینشی خویش) بردن است.

دادوآیینش (= قانون‌آش) این است که، خویشتن را به <اندازه‌ی> * آن هنر و نیرویی که در وی نیست در نظر آورد؛ به چشمِ خواری نگریستن است به آنی که، بی‌نظرانه، هنر و نیروی‌شان برابر بهره <ی ایزدی> شان است؛ <و با چنین کسان بهره‌مند از هنر و نیرویِ خدایی،> * با رشک‌مندی و بدخواهیِ توأم با آزار و، مدعیانه، بر آنان از سرِ بی‌داد در افتادن (= مجادله کردن) است. چارچوب <ی اندیشه‌ی تهی از میانه‌روی> *:

بدی بی‌پایانِ خودِ خدا-انگارانه (= andar-hangad / متفرع‌نانه / خود-خدا-انگارانه) است؛ تا بدانجا که هر آن <آهوانِ اخلاقی> * و نیرویِ خویش را فراتر از زورِ همه‌ی هستندگان در نظر آورد؛ و، به چشمِ خواری نگریستن است به همه‌ی هنرها <ی اخلاقی> * و نیروها <ی خدادادی>، از آفریدگان گرفته * تا ستودگانِ برترین؛ <و، خود را از نظرِ هنر و نیرو، هم‌ردیف> * نیرویِ دیوانِ مازنی انگاشتن است.

زیانی که از آن (= کژپنداریِ ناب‌اندازه / نامعتدلانه) برمی‌خیزد، عمرِ کوتاه است؛ به‌مانندِ نابودیِ تندوتیزِ آن دروِجِ سرکوب‌شده (؟) [یا: سناویدگِ دروِج] به دستِ جهان‌پهلوانِ مردم، سام پسرِ گرشاسپ^(۹) است؛ <گزارشِ آن در کتابِ دین> * پیدا است.

یادداشت‌ها

۱- «کژپنداریِ تهی از میانه‌روی» را برابرِ سخنواره‌ی «آ-پیمان گریفتگیه / a-paymān-griftagīh» آورده‌ایم. سخنواره‌ی درنظر، درون‌مایه‌ای نزدیک به «قبض و دریافتِ نامعتدلانه» دارد. فرزندگانِ سده‌های میانه، قبضِ نامعتدلانه را در معنایِ کژپنداری و کژاندیشی بی‌قاعده و فراتر از مرزِ واقعیت و، توهماتِ تهی از اعتدال بکار برده‌اند.

چنین می‌نماید نویسنده‌ی این روایت نیز می‌کوشد معنایی چون: «توهم، کژپنداری و پندارِ بافته‌های بی‌قاعده و خارج از اعتدال» را برساند.

۲- نویسنده‌ی این روایت، هنگامِ برشناساندنِ چارچوبِ اندیشه‌ی میانه‌روانه (= معتدلانه)، سخنواره‌ی زیر را بکار می‌برد:

mēnišn pad xwēš sāmān dāštan.

براستی! نگریسته‌ی نویسنده از عبارت «خوش سامان / xwēš sāmān چي ست؟

آیا اندیشه‌ورزی تخته‌بندِ واقعیاتِ پیرامونی را فرادیدِ خود دارد؟

بسا با باوری به گونه‌ی امروزی، هر چند نازل، از راستین‌سالاری (=رئالیزم) روبه‌رو هستیم.

۳- در آموزه‌های اِشراقی / خسروانی دین کرد، عقل بالملکه (=خرد خداداد) سرراستانه از اورمزد بر مردمیان نمی‌بارد؛ فروبارش‌های یزدانی همه به میانجی فرشته‌ی بهمن، که همان نخستین آفریده و صادر از اورمزد است انجام می‌گیرد. در این روایت، بویژه در این بند، همین معنا دنباله‌گیری شده‌است.

۴- «بی‌نظری» را برای واژه‌ای از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم که دومناش آن را «هاوَنْدپان / hāwandpān) خوانده است. گمان ما این است که نویسنده‌ی روایت، از این واژه، معنای بی‌نظری و بی‌غرضی را فرااندیشه‌ی خود داشته است. اگر نوشت و خواند «هاوندپان / hāwadbān / هاوَنْدپان) درست باشد، معنای واژه‌به‌واژه‌ی آن برابر می‌شود با «پاسبانی از همانندی و ترازندگی»؛ که بی‌غرضی یا بی‌طرفی یا بی‌نظری، برابرهایی درست و سزاواری بر آنند.

۵- عبارت پایانی این جمله را، سرتاسر برابر سخنواره‌ی پهلوی «پَدیش شادیه ئُد، ئویش نِروگ پِئوَنْدیشْنیه-ئیز / padīš šādīh ud, awiš nērōg paywandišnīh-iz» آورده‌ایم.

۶- پاڈسرو را برابر «پادگ-سرو» آورده‌ایم.

سَنجانا، گزارنده‌ی دین کرد به انگلیسی، «Patsrōban» خوانده است.

دومناش، گزارنده‌ی کتاب سوم، «Pātsrav» خوانده است.

کتاب‌های هفتم و هشتم دین کرد حتی به جایگاه زمانیک (=تاریخی) وی سخن‌گوشه‌ای دارند:

Λ → DK VII, ch 1, sen 34 = MD (597.19): ud mad ō pāda <g>-sraw ī erefšwā ī tāz ī tāzīgān šāh pad

Λ → DK XIII, ch 12, sen 9 = MD (689.9): ī-šān pad duxt ī pat-sraw ī tāzīgān šāh, ud tāz paywand

۷- جان‌مایه‌ی این عبارت روشن است:

ای کی ویشتا‌سپ والاجاه، پرستش ایزد را در برابر کسانِ دیگر، بویژه در برابر افرادِ فروپایه‌تر، برای خود امتیازی تک‌وبیتا (=استثنایی) در نظر مگیر؛ بسا در همین زمینه‌ی پرستش ایزد، تو نیز از آن کسِ فرودین چیزی بیاموزی.

این معنا، چیزی همانند داستانِ موسی و شبان است.
موسایِ این روایت کی‌ویشتاشپ است؛ شبانِ این روایت، فردی از طبقاتِ فرودستِ مردمگاه است.

سَنجانا، در جایگاهِ نخستین گزارنده‌ی دینِ کرد، چنین گزارده است:

Thou shalt not hate whosoever serves thee with good mind,
because he will be worse by that training (or example) of thin.

۸- «رنگ‌به‌رنگ گشتن» را برابرِ «مَنِشَن پَد وَرَن / mēnišn pad-waran» آورده‌ایم؛ به گمانِ ما، نویسنده، از این سخنواره، معنایِ تلَوَنِ مزاج را فرادیدِ خود داشته است؛ نویسنده‌ی فرزانه‌پژوه به یاد دارد که نویسندگانِ روایت‌هایِ دینِ کرد، تلَوَنِ مزاج را بروبارِ مُعطیاتِ حَسّ ظاهر می‌دانند؛ که برادرِ دروغینِ دانشِ راستین است.

و نیز، نویسندگانِ دینِ کرد، در همین کتابِ سوم، کرده‌ی شصت و چهارم، پاسخ‌هایِ دانش، آنهم فراتر از حد و گستره‌ی معتدلانه را به زیر-اندرِ سنجشگری برده‌اند.

۹- سام، پدرِ زال و سپه‌سالارِ منوچهر است که گریزِ گاوسر داشت و به «سامِ یگ‌زخم» مشهور بود؛ زیرا که ضربتِ اولِ گریزِ او، کارِ دشمن را می‌ساخت.

هوشیدری، دانشنامه‌ی مَزْدَیَسَنّا، ص ۳۱۴.



۱۸۵. این نکته که، هیچ چیزی نه هست > نه
 بوده < و نه خواهد بود و نه می‌سزد که در توانِ
 بُنِ بُنانِ همه‌ی نیکی‌ها، > یعنی < * اورمزدِ
 جهان‌آفرین نباشد؛ و، درباره‌ی کرانمندی و
 بی‌کرانگیِ توان‌آش (= اورمزدِ جهان‌آفرین)
 برگرفته از گفته‌ی یکی از کهن‌آموزگارانِ دین،
 برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

> بُنِ < * بی‌نیاز از بُن،^(۱) > یعنی < * بنیادِ همه‌ی نکویی‌ها، اورمزدِ جهان‌آفرین همه‌آگاه
 همه‌توانِ همه‌خدای است.

> هیچ چیزی، نه در گذشته، نه اکنون و نه در آینده < * نه هست و نه خواهد بود و نه بوده است،
 که در توانِ آن نیکوکام(؟) [یا: نکوییِ بُن] کرفه‌کار نباشد.

این نیز آشکار است که، «توان» > - ایزد < * دربرگیرنده‌ی (= parwand / شامل) همه‌ی
 توانستنی‌ها (= andar-šāyēd / ممکنات) است.^(۲)

آنی که بُنِ همه‌ی نکویی‌ها > و بُنِ همه‌ی توانمندی‌ها است، یعنی < * ایزد، بر همه‌ی شدنی‌ها
 توانا است.^(۳)

توان‌آش (= کرانه‌ی توانِ اورمزد)، بر هر آنی که پَر بسته (= محصور) در شدنی‌ها است،
 کرانمندی می‌شود؛ و، بر هر آنی که بی‌پایان است، ناکرانمند (= نامحدود) است.

چونان کرانمندی > - توان < آش بر هستیشِ مادی > - کرانمند؛ < و،
 بی‌کرانگی > - توان < آش بر زمان > - ناپیدا کرانه <.^(۴)

سنجیدارِ دو-گزاره‌ای (=قیاسِ اقترانی) به کاررفته در این روایت:

پیش‌گزاره (=مقدم قیاس):

زیرماده (=موضوع)	فروزه (=محمول)	پیوستار (=ربط)
قدرت (=اعمال و اجرا)	محصور در امورِ ممکن	است

پس‌گزاره (=تالی قیاس):

زیرماده (=موضوع)	فروزه (=محمول)	پیوستار (=ربط)
ایزد	بُن بُنانِ همه‌ی چیزها	است [=ربطِ اسنادی هست‌نما (مثبت)]

پی‌آیند (=نتیجه‌ی قیاس):

زیرماده (=موضوع)	فروزه (=محمول)	پیوستار (=ربط)
قدرتِ ایزد	محصور (=پروسته) در همه‌ی شدنی‌ها (=چیزهای ممکن)	است (ربطِ اسنادی هست‌نمایانه، به پیروی از پیش‌گزاره و پس‌گزاره).

در سنجیدارهای دو-گزاره‌ای (=قیاساتِ اقترانی)، موضوع و محمول و ربطِ نتیجه، حاصلِ جمعِ موضوع و محمول و ربطِ اسنادی در پیش‌گزاره و پس‌گزاره است؛ که شیوه‌ی چَم‌پروری (=استنتاج / پرورشِ دلیل) در قیاسِ اقترانی است.

اکنون، نگاه کنید به شیوه‌ی چَم‌پروریِ پایانیِ نویسنده‌ی روایت:

yazd, šāyēn (parwand) har (=wispān hu-bun) tuwān.

_____ یادداشت‌ها _____

۱- «<بُن> * بی‌نیاز از بُن» را برابرِ «ا-بُن / a-bun» آورده‌ایم؛ یعنی آن بُن بُنانی که خود، بنیادِ همه‌ی نکویی‌هاست و هیچ بُنی پساپُشتِ خود ندارد.

۲- «ممکنات، توانستنی‌ها و شدنی‌ها و شایدمنداها» در مقابله‌ی معنایی است با «محالات، ناتوانستنی‌ها، ناشدنی‌ها و نشایدمنداها».

۳- معنایِ برون‌نمایانه (=ظاهری) این بند این است که قدرتِ خداوند، تنها بر شدنی‌ها احاطه دارد نه بر ناشدنی‌ها. دامنه‌ی این بحث، از نگاهِ زمانیک (=تاریخی)، بسیار دراز است. یزدان‌شناسان (=متکلمین) هنوز در این باره به همگرایی و هم‌نظری نرسیده‌اند و نخواهند رسید که آیا قدرت و زورانشِ خداوند تنها ممکنات و شدنی‌ها را توانستنی‌ها را دربرمی‌گیرد؟ یا نه؟

دامنه‌ی توانش‌هایِ خداوندی، کرانمند به شدنی‌ها، آنهم به اندازه‌ی دایره‌ی کوچکِ عقلِ بشری نیست؛ ناشدنی‌ها در گردِ دیسِ [=گرد-دیس / دایره‌ی] کوچکِ خردِ آدمی، ناتوانستنی و دست‌نیافتنی می‌نمایند؛ و برایِ بُنِ راستی و بُنِ همه‌ی زورآوری‌ها، یعنی خداوندِ قَدَرِ قدرت، هیچ چیزی ناتوانستنی نیست.

ایستمان (=موقف) نویسنده‌ی این روایت روشن است: توانِ خداوند تنها شدنی‌ها، توانستنی‌ها و ممکنات را دربرمی‌گیرد نه ممتنعات را؛ برایِ نمونه دایره‌ی مربع، تنها فرضیِ هوش‌ساخته و بافته‌ی اندیشه و در زمره‌ی شدنی‌ها نمی‌باشد؛ و نه برایِ خداوند خلقِ آن ممکن است؛ نه در جهانِ پدیداری و برونی هستی‌پذیریِ آن شدنی است.

۴- از برخی روایت‌هایِ زمان‌شناسانه‌ی دین کرد برمی‌آید که:

جهانِ مادیِ کرانمند، از نظرِ زمان و مکان (=جای-گاه)، جایگاهِ تجلی، حلول و تعینِ پذیریِ آن بی‌کرانه است؛ یعنی، زمانِ کرانمند، تعینِ مادیِ زمانِ بی‌کرانه است.

از بیانِ نویسنده‌ی این روایت برمی‌آید که زمانِ نامحدود / ناکرانمند در زمره‌ی محالات و ناتوانستنی‌ها نیست.



۱۸۶. دربارهی کنشِ <هم آوا>* باگزینشِ
 جهان آفرین و، کنشِ <هم آوا>* با پسندِ
 مردم؛ و، کنشِ <هم آوا>* باگزینشِ مردم و
 پسندِ جهان آفرین، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

هر کس که از سرِ آگاهی به دینِ بهی و باورمندیِ نهاده شده بر آن <دین،>* کرداری
 انجام دهد، <آن کردار، هم آوا با>* گزینشِ جهان آفرین و پسندِ مردم است.
 هر کس که <نه از سرِ آگاهیِ دینی، بلکه به پیروی>* از خردِ خود و، پیروی از دستورِ
 راستیِ دوستی <— خودِ کاری>* (۱) انجام دهد، <آن کردار، هم آوا با>* گزینشِ مردم و
 پسندِ جهان آفرین خواهد بود.
 جای آن است گفته آید:

به یوبه‌ی پیشین بنیادیِ <خرد>* جهان آفرین بر هرگونه خردورزی، و به سببِ آنکه هر کسی
 نیز از راهِ راستِ خویش و گزینشِ کردارِ بخردانه، <در پایان، به گزینشِ جهان آفرین می‌رسد،
 خردپذیرترین آن است که، در همان آغازِ کارها،>* گزینشِ جهان آفرین را برتر <نهییم>* (۲)

یادداشت‌ها

۱- «پیروی از دستورِ راستیِ دوستیِ خود» را برابرِ با سخنواره‌ی پهلوی «راست دُوشَگیگ دَستُورِیها
 / rāst dōšagīg dastwarīhā» آورده‌ایم.

نظرگاهِ نویسنده این است که: اگر کسی عشقِ سرشتین و خداییِ خود به «حقیقت / راستی» را
 دستور و چراغِ راهِ خود نهد، باز به کردارِ هم آوا به پسندِ خدا خواهد رسید.
 ۲- معنایِ سرتاسریِ روایت روشن است:

چه پسندِ اورمزد را برتر نهیم، چه عشقِ به حقیقت جویی را، در پایانِ راه به پسندِ اورمزد
 خواهیم رسید. اما چه به‌تر که از همان آغازِ راه، پسندِ اورمزد را فراراهِ خود نهیم.



۱۸۷. دربارهی پرهیزِ آتش و آب از
 تاریکی(?) [یا: آلودگی] به شیوه‌ی
 به‌دینی، و، دربارهی رستگاری‌ای
 که <از ماندنِ* در چارچوبِ خویش
 > بُن‌ماده‌ها را فراچنگ می‌آید >*(۱)
 برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

همه‌ی چیزهای مادی، آهنگی (=قصه‌ی) سرشتین برای بازگشت به سرچشمه‌ی <آغازین و
 جهانی>* خود دارند. (۲)
 سرچشمه‌ی <جهانی>* آتش، (۳) آتشی فضایی (=wāyīg) (۴) است.
 سرچشمه‌ی <جهانی>* آب، دریایی زمینی است. (۵)
 فرازروی آتش سوی فضا و، فرودگرایی آب سوی زمین، <فراز و فرودی>* سرشتین است؛
 که بر این <فراز و فرود>* نشانه‌های آشکاری هست. (۶)
 دریا، با دربرداشتنِ <ماده‌ی نموری>*، و، فضا، با دربرداشتنِ <ماده‌ی>* گرمی [و
 نموری] (؟)، بُن‌وگوهر (=aziših / اصل) زایش و سامانش پیکرانِ مردمی و دیگر پیکرانِ گیتیایی
 است؛ (۷) <و این نکته در آموزه‌های دین>* پیدا است. (۸)
 از پسِ هر نانگهداری (=عدمِ محافظت) آتش و آب و آلوده شدنِ به آلودگی، آن
 آلودگی <آب>* از راهِ دریا، به سببِ دربرداشتنِ نموریِ سرتاسری، به فضا <می‌رسد>* و
 از فضا، به سببِ دربرداشتنِ گرمی، به همه‌ی پیکرانِ گیتیایی همپیوسته می‌گردد: <آنهم
 همپیوستگی‌ای>* دشمنانه.
 آن <آب و آتشی>* که گرم و نمور و نیالوده و پاک باشد، از رهگذارِ درپیوستنِ به
 پیکرانِ <گیتیایی>* تنِ مردمان را با آن <پاکی‌ها و نموری‌ها، از بیماری‌ها>*
 بهبودمی‌بخشد و به درستی می‌رساند؛ ولی از رهگذارِ آلودگی و ریمنی، تنِ مردم نیز از راهِ آن
 <آلودگی‌ها و ریمنی‌ها>* بیمار می‌شود و مرگی فراگیر (۹) خواهد آمد؛ <پی‌آمدِ این بیماری‌های
 فراگیر>* فراوانی درد و بیم خواهد بود.

از این رو، پاییدنِ آتش‌ها و آب‌ها، برابرِ اندرزهایِ دینِ بهی، چَم‌پذیر <ترینِ کارهاست> *
(=منطقی / čimīg).

<آن دسته> * از کیشداران که <بدآموزیِ زیر، یعنی: > *
«بی‌ارجیِ آتش و آب از راهِ آلوده کردنِ آن‌ها با ریمنی (=نجاست) و گندناکی»،^(۱۰) <آیینی از> * کیش <ایشان است، برای> * مردم، بیمارشدن و گسترشِ مرگ و میر را <می‌خواهند> * دشمنیِ این <بدآموزی‌ها> * با هر آن دستورِ آیینیِ مردم آشکاراست.

یادداشت‌ها

۱- «چارچوبِ خویش» را برابرِ «خُوش وِیْمَنْد / xwēš wimand» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم. نگریسته‌ی نویسنده از کاربردِ این سخنواره، ماندنِ در چارچوبِ دینِ مزدایی و کهن‌آیینِ ایرانی است؛ در ستیزشِ با کیش‌هایِ مبلغِ آلودگیِ آتش و آب.

۲- بندِ نخستِ این روایت را بدین گونه نیز می‌توان ترجمه کرد:
«آهنگِ همه‌ی چیزهایِ مادی در بازگشتِ به سرچشمه‌ی <آغازین و جهانی> * خویش، سرشتین است».

برای یک بررسیِ همسنجانه، نگاه کنید به همین کتابِ سومِ دینِ کرد، دفترِ یگم، کرده‌ی ۱۱۲ ام، که نویسنده‌ی روایت، بحثیِ ارسطویی را در بابِ حرکاتِ سرشتِ آهنگانه (=طبیعی) و سرشتِ ستیزانه (=قُشری) پی می‌گیرد.

۳- «سرچشمه‌ی جهانیِ آتش» را برابرِ سخنواره‌ی پهلوی «آتَخْش-بُن-خان / ātaxš bun-xān» آورده‌ایم.

ارسطو، برایِ هر یک از بُن‌ماده‌هایِ چهارگانه (=عناصرِ اربعه) مرکزیِ جهانی را انگاریده بوده‌است تا بتواند فرازروی‌ها و فرودگرایی‌هایِ آن بُن‌ماده‌هایِ نامبرده را در چارچوبِ دستگاهِ فرزانشی - اندیشگانیِ خویش درست‌نمایی کند؛ چنین می‌نماید که نویسنده‌ی این روایت (=۱۸۷) نیز، برایِ درست‌نمایاندنِ اصلِ پرهیزِ چهارماده‌ی نخستین، این بحثِ ارسطویی را به‌وام‌گرفته باشد.

گفتنی است وام‌گیری‌هایِ نویسندگان و تدوین‌کنندگانِ دینِ کرد از فرزندگانِ یونانی و پیشا-سقراطی و پسا-سقراطی، بویژه ارسطو، پُرسته و محدود به تنها چند بحثِ

انگشتِ شمار نیست.

دریافتِ ما (= گزارشگرِ کنونی) این است که تدوین‌کنندگانِ دینِ کرد، در پیِ بنیادیِ خردپسند و ارسطویی برایِ همه‌ی بُن‌باورهایِ مزدایی بوده‌اند. و سرِ آن داشته‌اند چیزی را پی‌افکنند که با نمونه‌هایِ مسیحی (=فلسفه‌ی مسیحی) و اسلامی (=فلسفه‌ی اسلامی) آن آشنایی داریم.

یعنی، با بهره‌گیری از فرزانشِ ارسطویی، در پیِ استوارکردِ باورهایِ مزدایی برآیند. اگر زمانه، به چنین دستگاہی از اندیشه، پروانه‌ی زیستن و بالیدن می‌داد، دور نمی‌نمود امروزه نیز با دستگاہی اندیشگانی، زیرِ نامِ «فلسفه‌ی مزدایی» روبه‌رو می‌بودیم.

ما، کتابِ سومِ دینِ کرد را با چنین دید و داوری‌ای بررسی می‌کنیم. از این گذشته، بیشینه‌ی سرنشانه‌ها، سرسخنان و داوری‌هایِ فرزانشِ اشرافیِ ایرانیانِ باستان لابه‌لایِ روایت‌هایِ دینِ کرد، برایِ ما به یادگار گذاشته شده است. از این روی، دینِ کرد، به‌ویژه کتابِ سومِ آن، تنها و تنها «دانشنامه‌ی دینِ مزدایی» نیست.

۴- «آتشِ فضایی» را برابرِ «وایکِ آتخْش / wāyīg ātaxš» از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم. بی‌هیچ‌گمانی، عبارتِ پهلویِ درنظرِ ترجمه‌ای از آتشِ آثیریِ ارسطویی است. فرزانشِ عربی / فارسیِ «آثیر» عربیده‌ی (=مُعَرَّب) αἰθηρ یونانی است. در فرهنگ‌هایِ فارسی، آثیر، گره‌ی آتشِ بالایِ گره‌ی هواست؛ و نیز روحِ عالم است. ارسطو، در رساله‌ی خود، درباره‌ی آسمان، این نظر که «آتش» و «آتر / آتیر / آثیر» دو نام برایِ یک چیز است را به آناکساگوراس نسبت می‌دهد.

برابرِ گمان و بازشناختِ ما، αἰθηρ / آتیرِ یونانی با آترِ اوستایی، آدرِ پهلوی و آذرِ فارسیِ هم‌ریشگی و هم‌معناییِ کهن‌زمان دارد.

از آنجا که نویسندگانِ دینِ کرد، برایِ همه‌ی بُن‌ماده‌هایِ چهارگانه‌ی جهان و نیز بُن‌روشنایی و تاریکیِ سرنمونیِ مینوی را تبلیغ می‌کنند، حتی اگر «آتشِ فضایی» را از ارسطو به‌وام‌نگرفته‌باشند، باز برابرِ بُن‌باورهایِ خود، می‌باید به سرنمونیِ آسمانی / مینوی / فضایی برایِ آتش نیز پی‌برند و بلکه هست‌و‌بودِ آن را استنتاج کنند. همچنانی که پیش از اشرافیونِ مسلمان، به هست‌و‌بودِ بُن‌بُنانِ روشنایی و بُن‌بُنانِ تاریکی نیز پی‌برده‌بوده‌اند.

در دستگاہِ فرهنگ‌شناسانه‌ی / اشرافیِ شیخِ اشراق، میانِ عناصرِ چهارگانه، آتش، از جانبِ عالمِ عقولِ محضِ خلافتِ صغریِ دارد. و برادرِ نورِ اسپهبدِ انسانی است.

- ۵- کتابِ سومِ دینِ کرد، کرده‌ی ۱۱۲ اُم، مرکز و میانجایِ جهانیِ آب را دریایِ «وُرگش» می‌داند.
- ۶- هر کسی کُو دُور ماند از اصلِ خویش باز جوید روزگارِ وصلِ خویش.
- ۷- این بند، در بسترِ سخنِ پهلوی، درهم‌ریخته می‌نماید؛ در سنجشِ با عبارتِ پس از این، بیراه نیست اگر صورتِ درست‌ترِ این عبارت چنین بوده‌است:

ud zrēh pad <xwēdīh>*(?) dāšnīh ō way, ud, way, pad garmīh
dāšnīh ī ō tanōmandān mardōm ud abārīg ī gētīg tanōmandān:
zāyišn⁴ <ud> winnārišn azišīh;

- «دریا، با دربرداشتنِ <ماده‌ی نموری>* و فضا، با دربرداشتنِ <ماده‌ی گرمی>*، بُن‌و‌گوهرِ
(azišīh / اصل) زایش و سامانِشِ پیکرانِ مردمی و دیگرِ پیکرانِ گیتیایی است.
- ۸- در دستگاهِ اندیشگانی-فرزانشیِ ارسطو، آتش، مثبت است؛ به گواهِ آنکه از راستی و هستی بسانِ
مطلق بهره‌مند است؛ زیرا از گرمی بر ساخته شده‌است. یعنی کیفیت و چونیِ مثبتی که ریخت‌آفرین
(= صورت‌بخش) ماده‌ی نخستین (= protè-hulè) است.

خاک، بازگونه‌ی آتش است. هستی و هستانِ آن منفی است؛ زیرا از سردی درست شده است.
یعنی: چونی و کیفیتی منفی که آن نیز ریخت‌آفرین (= صورت‌بخش) ماده‌ی نخستین است.

سیمایِ پهلوی و نیز اوستاییِ واژه‌ی فارسیِ آتش، «آتخْش / ātaxš» است. به گمانِ ما بر ساخته
از پیشوندِ هندو-اروپاییِ تداوم‌دهنده‌ی صفتِ «آ / ā»، و، تَخْش، هم‌ریشه با «تَخْش» در فارسیِ
باستان، و، «تَخْنَه / τεχνικὸς / τεχνε» در یونانی؛ که رویِ هم می‌تواند معنایِ ثبات و تداوم در
کوشایی و کار و جوشندگی و تفتیدگی و فعالیت را برساند.

نامواژه‌ی «زَمِیگ» در زبانِ پهلوی، در فارسیِ امروز با آوایِ «زَمین» فراگفته می‌شود؛ بر ساخته از
ماده‌ی هندو-ایرانیِ «زَم» به معنیِ سرما، موجود در واژه‌هایِ «زم‌زیران»، «زمهریر»، «زمستان»،
«زمباوند / زماوند» و «زَمران / شمران» و مانند این‌ها، و، پسوندِ صفت‌سازِ هندو-اروپاییِ «ئیک /
ئِیگ»، که رویِ هم، معنیِ سرد شده و میانجا و مرکزِ سردی است.

نظرگاهِ ارسطو درباره‌ی زمینِ سرد-خشک و درباره‌ی آتشِ گرم-نمور آیا برگرفته از فرهنگِ
پیشا-زمانی و کهن‌آریایی است؟

باید توجه کنیم که: ریشه‌شناسیِ دو واژه‌ی زمین و آتش نشان می‌دهد چنین دید و نگاهی
کهن‌زمانیک در ساخت و پرداختِ واژگانیِ این دو پدیده (= آتش و زمین) مؤثر بوده‌است.

۹- «مرگی فراگیر» را برابرِ «ویسپ-مَریگِه / wisp-margīh» آورده‌ایم؛ واژه‌ی «مَریگِه / margīh» در ادبِ پهلوی به معنی «وبا» نیز می‌باشد.

۱۰- ترجمه‌ای نزدیک‌تر به بُن‌نوشتِ پهلوی برای این عبارت چنین است:

<آن دسته >* از کیشداران که <بدآموزیِ زیر، یعنی: >*

«ارجِ آتش و آب از راهِ آلوده کردنِ آن‌ها با ریمنی (=نجاست) و گندناکی به دست می‌آید».



۱۸۸. درباره‌ی یادکردِ <کتابِ> * دین، گونه‌هایِ راه‌بریِ مردمِ به‌دینِ را، در زمان‌ها <یِ فرایاز و فرویاز> *، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

هرگاه مردمِ <باورمندِ> * به‌دینِ را سرافرازیِ زمانه (= abrāz āwām) از آن‌شان باد، پذیرندگانِ <بددینیِ را، زمانه،> *^(۱) زمانه‌ی سرافکندگیِ باد (= nišēb āwām). در <دورانِ راه‌بریِ> * فرایاز (= frāz)، زمانه، با هنرها <یِ اخلاقی> * بخردانه و، کوشایی‌هایِ ارْوندانه (= شریف) و، خویش‌پاسی‌هایِ آشکاره و، تکاوری‌ها و درفش‌هایِ برافراشته رهبری می‌شود و، زمانه‌شان (= زمانه‌ی به‌دینان) زمانه‌ی سربلندی (= abrāz) است. <در چنین روزگاری،> * پذیرندگانِ <بددینی> * زمانه‌شان فرویاز (= نشیب‌گرفته) است؛ آنان، در <سامانِ> * فروکش‌کرده در نبرد^(۲) و، خویشتن‌پوشی^(۳) و، خوارمنشی و خرسندی^(۴) و شکیبایی با درفش‌هایِ سرنگون رهبری می‌شوند؛ <این است> * یادکردِ <کتابِ> * دین.

این گونه <فرازروی و فرودگرایی> * در حال و روزِ (= catr^x / سرشت‌وساختِ) مرغان و هم خزندگانِ اهریمنی دیده می‌شود؛ همینکه شب دررسد و آفتاب <فرودگیرد،> * تاریکیان سربرمی‌آورند و روشنیان سربرمی‌گذارند؛ مرغانِ روشنایی، دسته‌دسته^(۵) از آواز می‌افتند و خزندگانِ اهریمنی تاریکی‌پناه آزادانه می‌چرند.

نزدیکی‌هایِ روز، روشنیان سربرمی‌آورند (= abrāz) و تاریکیان سربرمی‌گذارند؛ خزندگانِ اهریمنی تاریکی‌پناه، دسته‌دسته، خشک^(۶) و خاموش <در گلو> *^(۶) به خود فرومی‌روند و مرغانِ <پیام‌آورِ> * روشنایی به بانگِ بلند می‌خوانند.
<این،> * پیدا <یِ همگان> * است.

یادداشت‌ها

۱- «پذیرندگان بددینی» را برابر «پذیرگان / padīragān / گردن‌نندگان» آورده‌ایم؛ معنای فرهنگ‌نامه‌ای واژه‌ی درنظر (= پذیرگان / padīragān)، مقابله‌کنندگان و مخالفت‌کنندگان است؛ و هم، پذیرندگان و تسلیم‌شوندگان و گردن‌نندگان.

اما روشن است که نویسنده‌ی این روایت، این واژه را در معنای فراگیر و عام آن بکاربرده است و دسته‌ای ویژه از دشمنان دین بهی را فرادید خود داشته است.

می‌توان پرسید: نویسنده‌ی روایت، با به‌کاربردن این واژه (پذیرگان / padīragān / گردن‌نندگان) آهنگِ شناساندن کدام دسته از کیشداران را فراندیشه دارد؟

۲- سخنواره‌ی «فروکش‌کرده در نبرد» را با گمانورزی برابر عبارتی از بستر سخن پهلوی آورده‌ایم که هم می‌توان آن را «آردیگ آ باز-تُشتیه / ardīg abāz-tuštīh» خواند و هم می‌توان «خردیگ آ باز-تُشتیه / xradīg abāz-tuštīh»، که با این خوانش، معنای «خرد کاهیده و ازکارافتاده» می‌دهد.

۳- «خویشتن‌پوشی» را برابر «نیهان-گریویه / nihān-grīwīh» آورده‌ایم؛ که معنای واژه‌به‌واژه‌ی آن، پنهان کردن خویش از انظار است.

۴- آشکار است که نویسنده از قانع بودن در وضع موجود سخن می‌گوید.

۵- واژه‌ای را که با گمانمندی، «دسته‌دسته» خوانده‌ایم، در بستر سخن پهلوی با نگارش (روم‌وس) آمده است که خوانشِ نمایین (=ظاهری) آن «پَریستیها / paristīhā» می‌باشد. ما، البته گمانورزانه، قرائتِ «فَره‌یستیها / fra<hi>stīhā» را پیش می‌نهیم. و از آن، معنای «دسته‌جمعی / دسته‌دسته» را مراد کرده‌ایم.

در گزارش پهلوی وندیداد، فرگرد پنجم، بند چهارم، و، فرگرد هشتم، بند ۳۰ ام، با واژه‌ی «فَره‌یستیها» به معنی دسته‌جمعی / دسته‌دسته، نیز روبه‌رو می‌شویم.

و نیز در کتاب نهم دین کرد، کرده‌ی ۵۷ ام، بند ۱۷ ام [= (MD 915.22)]، واژه‌ی در نظر (frahistīhā) به همین معنی «دسته‌دسته / دسته‌جمعی» به کاررفته است.

۶- «خشک (?)» و خاموش در گلو را با گمانورزی برابر واژه و نگارشی آورده‌ایم، که قرائتِ نمایین آن، «هُشک تُشتیه / hušk tuštīh» است. در آوانویسی این روایت، بخش یادداشت‌ها، قرائت‌های احتمالی دیگری را برای این عبارت شک‌پذیر به میان نهاده‌ایم.



۱۸۹. درباره‌ی چارچوبِ باورِ ژرفانه به
دین <_ بهی >* و، چارچوبِ رویِ برگاشتنِ
از آن، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

چارچوب‌هایِ باورِ ژرفانه به دینِ بهی، پیش از این (= azabar)، در
کرده‌ی ویژه‌ی خود (= فصلِ مربوطه) نوشته‌آمده است (= paydāgēnīd).
<اما چارچوب‌هایِ >* رویِ برگاشتنِ <_ از دین، >* بِسانِ گزیده
دو گونه است:

۱. رویِ برگاشتنِ آشموغانه، به گونه‌ای که دینِ بهی را دینیِ ناکارآمد(?)
در نظر آورند؛

۲. رویِ برگاشتنِ بددینانه، به گونه‌ای که دینِ بهی را ناکو بشمارند.



۱۹۰. درباره‌ی ذات و نام به‌دینی و بددینی،
و، هر آن چه با این دو اندر (=متضمن) است،
برابر آموزه‌ی دین بهی است.

به‌دینی، مادرِ خَرَدِ خدادادی است [یا: زیرماده‌ی خَرَدِ خدادادی است] و سرتاسر آراسته به فرزانی؛ از بنیاد، آکنده (=hambār) از همه‌گونه آگاهی است؛ دارنده‌ی شگفتی‌های نیکِ مینوی است؛ برترین داده‌ها در کارِ دادگری است؛ جاودانه و سرتاپا نیکی و سراسر دهندگی و پایندانی است؛ زیرا <هر گونه> * ستایش <آیینمند> * با او همسازگاری دارد؛ بُنِ نژادگی است؛ زیرماده‌ی میانه‌روی است؛ ذاتِ دادگستری است؛ مانند‌گاهِ پارسایی است؛ با شهریارِ یکواژگی (=وحدتِ کلمه) دارد؛ باورمندانِ استوارِ دین، با دینِ بهی است که خیم <وخوی خود> * را ویراسته می‌کنند؛ افزاینده‌ی خَرَدِ است و شکوفاننده‌ی فره <ی یزدانی> *؛ به سببِ همراهیِ هر آن همواژگی (=وحدتِ کلمه) با شهریارِ اُستوارش <زندگی> * تودگان و، نیکیِ زمانه و، شادخواریِ جهانیان و، سرکوبِ اهریمن و، رستگاریِ تنابندگان را با خود دارد (=andar)؛ دین‌سالاری (=آسرونی) و آرتشتاری و کشاورزی و ابزارپردازی و مه‌تری(؟) [یا: مزدپرستی] و پرهیزگاری (=dahmih / تقوی) و دیگر هنرها <ی نهادی> * و کرفه و نکویی‌ها را با خود دارد (andar).

بددینی، مادرِ کامه‌پرستی و، همستیزنده‌ی فرزانی و، آکنده از دروغ‌های اغواکننده و، دارنده‌ی شگفت‌ترین بدی‌های مینوی و، دیو را به جایِ پرتوِ ایزدی نمایاندن [یا: با دیوپرستی پرتوهای یزدانی را کاهاندن] و، دروج را زیرِ نامِ ایزد یزش کننده و، بی‌داد را زیرِ نامِ دادگستری رواج‌دهنده و، بُن‌ماده‌ی کاستی‌کاری‌ها و فزون‌خواهی‌ها و، تیره‌سرای^(۱) دروغ‌زنی و، هم‌صدا با <جداییِ دین از> * سیاست و، باورمندیِ جانانه به هر آن تباه‌کننده‌ی خیم <وخوی> * و، نگوئسارکننده‌ی خَرَدِ و، کاهنده‌ی فره <ی یزدانی> * است؛ به سببِ هم‌آوایی با هر آن <جداییِ دین از> * سیاست، فریباندنِ (؟ / frēftagīh / تلون) توده‌های مردمی و، بدیِ زمانه و، دشواریِ جهانیان و، زورآوریِ [یا: اغواگری] اهریمنی را، که فرولغزاننده‌ی آفریدگانِ نیکوی است، با خود دارد؛ آشموغی و <جداییِ دین از> * سیاست و درنده‌خویی (=gurgīh / ددمنشی / گرگ‌منشی) و

فریب‌کاری و روسپی‌پسندی (= *jēhīgīh*^x) و دیوپرستی و کاهندگی و دیگر آهوان <_ اخلاقی >* و بزه‌کاری‌ها و بدی‌ها را در اندرونِ خود دارد (= *andar*).
 بددینی، مادرِ خوددوستی، برادرِ دروغینِ فرزاندگی، همستیزنده‌ی آگاهی <هایِ راستین > *،
 پتیاره‌ی هرآن‌گروِشِ مینوی، به هرزه‌درآینده‌ی «خدا نیست» می‌باشد؛ ناامیدی و
 بدْخیم <وخویی(?) >* و نانژادگی و جادوگری را در اندرونِ خود دارد.

_____ یادداشت‌ها _____

۱- «تیره‌سرا / تیره‌سرا <یِ دیوی >*» را به پیروی از دکتر کزازی برای نامواژه‌ی پهلوی
 «گیلیستگ / *gilistag*» آورده‌ایم.

برابرهایِ پیش‌نهادیِ دیگرِ واژه‌ی درنظر، «تاریک‌خانه‌ی دیوی»، «تاریک‌سرا» و «دیوَسرا» اند.



۱۹۱. دربارهی آفرینش و دَهِشِ نیکوی اورمزد جهانِ آفرینِ آفریدگان را، برابر آموزهی دینِ بهی.

آفرینش، نخستین فصل (=تخصیص) ^(۱) آفریدگان در سامانِ مینوی (= pad-mēnōgīh) است؛ یعنی <آفرینشی که> * ماده و تخمه‌ای مینوی دارد؛ و بالقوه، نمایانگر <نخستین زینّه از آفریده‌شدن> * گیتی است.

چونان پشم، که بالقوه (= pad-nērōg) رشته و بافته (?) است و، زر، که بالقوه تاج است و، سیم که بالقوه جام است و، آهن که بالقوه بیل است و، چوب که بالقوه در است و، بُن که بالقوه بر است [یا: علت، که بالقوه معلول است] و، بُنِ ماده که بالقوه کالبد است و، دیگرِ ماده‌ها که <هر کدام> * فرآورده‌ی <ویژه‌ی> * خود را بالقوه <در اندرونِ خود> * دارند.

آفرینش، تفصیلِ آفریدگان است که از سامانِ مینوی به سامانِ گیتیایی ترادیسیده می‌شود؛ ^(۲) و فرآورده‌ای ست از بُنِ ماده <یِ آغازین> آتش که بالقوه دارای آن <فرآورده> * بود.

چونان رشته از درونِ پشم، تاج از زر، جام از سیم، بیل از آهن، در از چوب، بر از بُن، کالبد از ماده، و، دیگرِ فرآورده‌ها <که هر کدام جدا جدا> * از هر آن ماده‌ی <جنسی ویژه‌ی> * خود <سربرمی‌آورند> *.

بُنِ ماده‌ی همه‌ی فرآورده‌ها، در حالتِ بالقوه، بذرِ همه‌ی بذرها ^(۳) نامیده می‌شود؛ که هستنده‌ی تهی از دیسه است؛ ^(۴) بنیادِ دیگرِ فرآورده‌ها <یِ سپسین> * است؛ نامش در <کتاب> * دین، «هَسِتِش» است.

<این زینّه، زینّه‌ی> * میانین، <میانِ زینّه‌ی دیسه‌بندی> * بُنِ ماده‌ها ست که بالقوه، فرآورده‌ها را <در خود نهفته دارد> * چونان <بُنِ ماده / عنصر> * آتش و آب؛ که بالقوه، دیسه‌ی زندگی (=صورتِ آغازینِ ماده‌ی زندگی) را <در خود نهفته دارد>.

این زینّه از آفرینش < * «دیسه‌ی بذرها» نامیده می‌شود؛ بُنِ وگوهرِ آغازین (=موادِ اولیه / fradom aziših) است؛ بنیادِ هستندگیِ مادی است؛ نامش در <کتاب> * دین «هَسِتِش»

پویا / پوینده» ست.

واپسین <زینه، دیسه‌بندی / صورت‌بندی> * ماده است؛ <در این زینه است که> *
 فرآورده‌ها پالوده می‌شوند؛ چونان <دیسه‌بندی / صورت‌بندی پایانی> * مردم‌زادگان؛ که از نظر
 ماده همگی <زیر یک نوع اند و> * «هم‌پیکر» اند؛ به مانند پدر، که ماده‌ی <هم‌دیسه‌ی> *
 هم‌پیکری چون خود، یعنی پسر، است.

<این زینه از آفرینش، دیسه‌بندی> * «دیسگانِ نیکو» نامیده می‌شود؛ نامش در <کتاب> *
 دین «هستشِ پایا / پاینده» است.

در زیرمجموعه‌ی <این دیسه‌ی پایانی آفرینش است> * که تنانِ فصل‌فصل (؟) [یا: تنانِ
 تکمند / افرادِ مُتَعَيَّن] <هستی می‌پذیرند؛> * یعنی شمارگانی (=افراد) از مردمان؛ که <در
 هستش> * ایشان کردوکارهای بد و خوب <پا به هستی می‌گذارد و معنا می‌یابد> *. (۵)

یادداشت‌ها

۱- در دستگاه اندیشگانی-فرزانشی ارسطو، همه‌ی هست‌و‌بودها و هستنده‌ها و واقعیاتِ فراگیر و
 کلی، زیر پنج دسته مفهوم کلی نهاده می‌شوند، به قرار زیر:
 ۱. جنس، ۲. نوع، ۳. فصل، ۴. عَرَضِ عام، و، ۵. عَرَضِ خاص.

البته، کلی‌ترین و فراگیرترین هست‌و‌بودها، هست‌و‌بودِ کاته‌گوری‌هاست؛ ولی کلانواره‌های
 پنج‌گانه، یا همان کلیاتِ خمس، زیر یک کاته‌گوری، آنهم پلکانی و باتصاعد آرایش می‌پذیرد.
 از این روی، پس از کاته‌گوری‌ها، نخستین «کلانواره‌ها / کلیات» همان کلانواره‌های پنج‌گانه‌ی
 شناخته‌شده‌ی ارسطویی اند.

گمانِ ما این است که نویسندگی این روایت، با کاربردِ واژه‌ی پهلوی «ئواز / ēwāz»، همان معنای
 ارسطویی «فصل» را فرااندیشه دارد.

نظرِ نویسنده، آنگونه که ما درمی‌یابیم این است که اگر جهانِ مینوی را «آبر-گن / جنس‌الاجناس»
 درنظر بگیریم، برای رسیدن به «جنس / نوع» گیتیایی می‌باید آن سامانِ مینوی آغازین،
 فصل فصل شود.

ما نیز، «فصل» را برابرِ «ئواز / ēwāz» در پیوند با همین معنا آورده‌ایم؛ به گمانِ ما، در این
 روایت، این واژه، معنای فصلِ منطقی، که فاصلِ جنس از جنس‌الاجناس، فاصلِ نوع از جنس، و،

فاصله فرد از نوع است، دارد.

نویسنده‌ی روایت، با کاربرد این واژه، سر آن دارد نخستین فصل آفرینش مینوی (= تمیز نخستین جنس از جنس الاجناس) را نشان دهد.

۲- «وَرْدَنِیْدَن / wardēnīdan / ترادیسیدن»: تغییر شکل، ترانسفورماسیون.

اگر جهان مینوی را جهان جنس الاجناسی در نظر آوریم، بُرشی تفصیلی در آن به پیدایش ماده‌ی نخستین جهان مادی می‌انجامد. پس، جهان مادی، نخستین فصل بندی و تفصیل جنس الاجناسی عالم است.

۳- برای پی‌گیری این معنای آناکساگوراسی (= بذر همه‌ی بذرها) نگاه کنید به همین دفتر، کرده‌ی ۱۹۴م.

می‌دانیم پرسمان زیرین بنیاد آناکساگوراس، «اختلاف و جداسانی بنیادین چیزها» است. آناکساگوراس، به همراه پارمنیدس، شَوْنَد و پادَشَوْنَد (= گُون و فساد) را در چیزها نمی‌پذیرد. اگر از آناکساگوراس پرسیده شود که: «خاستگاه دگرشدن و تغییر چیزها و خاستگاه هستی‌پذیری چیزها را در کجا باید جست‌وجو کرد؟» پاسخ می‌دهد: هیچ چیزی نه از نیستی هستی‌پذیری نبود می‌شود؛ بلکه هر چیزی از رهگذار برآمیزش چیزهایی بنیادین که هستی دارند، هستی می‌پذیرد. و از پس جدانستی، واکاوی، فروکاوی و تجزیه‌ی همان چیزهای بنیادین، دیگر باره به همان چیزهای بنیادین ترادیسده می‌شود و نیست مطلق نمی‌گردد.

آناکساگوراس، شَوْنَد (= گُون) را آمیزش می‌نامد؛ پادَشَوْنَد (= فساد) را جدایی.

آناکساگوراس، می‌کوشد بود و باش پوست و گوشت و خون و رگ و پی را در اندام‌های زنده از یک سو، و، بود و باش چونی‌های (= کیفیات) گوناگون، از قبیل تیرگی، نرمی، سختی، کشسانی، پذیرندگی و دیگرها را از سوی دیگر در هستان یک کالبد زنده درست‌نمایی و توجیه کند.

آناکساگوراس، با این پرسش نیز رودر رو بوده است که: چگونه می‌توان هست و بود چونی‌ها و ماده‌های گوناگون و گاه ستیزنده و متضاد را در یک اندامه درست‌نمایی کرد؟

دید و باور آناکساگوراس این است که تنها راه درست‌نمایی، پذیرفتن هست و بود همه‌ی ترکیب‌ها و برآمیزه‌ها، البته در قالبی بسیار کوچک و ریز و نادیدنی در هستان یک اندامه است؛ و برای نامیدن آن، از دانش‌واژه‌ی یونانی «ئسپرماتا» بهره می‌برد.

در دستگاه اندیشگانی آناکساگوراس، بُن ماده‌های چهارگانه (= عناصر اربعه)، مانند خاک و آب و

آتش و هوا، که در نگاهِ نخست، یکساخت‌ترین اند (= بسیط‌ترین)، در بُن، بُنِ پاره‌هایی در اندرونِ خود دارند، که آن بُنِ پاره‌ها (= اجزاء) همه‌ی چونی‌ها و ماده‌هایِ پیش‌گفته را دربردارند.

این ریزپاره‌ها یا بُنِ ماده‌ها همان «ئسپرمتا» اند که آکنده از همه‌گونه چونی‌هایِ ماده‌ورانه (= عنصری) اند و چیزی بیش از انباشتگیِ نمایینِ چیزهایند.

ئسپرمتایِ یونانی را «بذر» ترجمه کرده‌اند. تازیان، معنایِ آناکساگوراسیِ بحث را با فرزانه‌یِ «مُتَشاکَل» فراگفته‌اند.

پژوهشِ ما در دانشواژه‌هایِ دینِ کرد، نشان می‌دهد نویسندگان، هنگام به‌کاربردنِ دانشواژه‌هایِ پهلویِ «تُهَمگ» یا «تُهَمگانِ تُهَمگ»، آگاهانه و بادانش، به معنایِ آناکساگوراسیِ آن بسیار نزدیک می‌شوند.

برایِ یک پژوهشِ دانشگاهیک (= آکادمیک) از باورهایِ آناکساگوراس، نگاه کنید به:

گمپرتس، تئودور، متفکرانِ بونانی، ترجمه‌یِ زنده‌یاد حسنِ لطفی، جلدِ یکم، ص ۲۲۹.

۴- «هستنده‌یِ تهی از دیسه» را برابرِ واژه‌ای آورده‌ایم که ما آن را «آ-دِسَگِنیدَگ / a-dēsagēnīdag» می‌خوانیم؛ و از آن، معنایِ ارسطوییِ «تهی از دیسه / بی‌صورت» را می‌فهمیم. برایِ پی‌گرفتِ این بحث، نگاه کنید به همین دفتر، کرده‌یِ ۱۹۴.

۵- آنچه که از این بندِ پایانیِ درمی‌یابیم این است که، آغازگاهِ هستشِ اضداد، در زینه‌یِ هستشِ پایا / پاینده است. یعنی در واپسینِ زینه از آفرینش است که با هستی‌پذیری و صورت‌بندیِ اضداد روبه‌رو می‌شویم.

برایِ دنباله‌گیریِ بحث، نگاه کنید به عبارتی از ارسطو، در فرزانه‌یِ ماندنی‌اش، متاگیتیک (= متاقیزیک):

«به اعتقادِ ما (= ارسطو)، موجودِ نخستین، ضدی ندارد؛ زیرا همه‌یِ اضداد دارایِ ماده‌اند؛ و اشیاءِ

دارایِ ماده فقط بالقوه موجودند».

ارسطو، مابعدالطبیعه، ترجمه‌یِ حسنِ لطفی، کتابِ دوازدهم (لامبدا)، فصلِ دهم، ص ۴۹۵.



۱۹۲. در باره‌ی چهار گونه ابزارِ اورمزد
 جهان‌آفرینِ فرزانه‌ی سرنوشت‌ساز، که از
 رهگذارِ زمانِ کرانمند، برایِ چهار دسته
 کنشگرِ فراهم‌چید (abāz-kard /
 تدارک‌دید)، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.^(۱)

از چهار ابزاری که اورمزد جهان‌آفرینِ فرزانه‌ی سرنوشت‌ساز، در زمانِ کرانمند، برایِ چهار گونه
 کنشگر بخش‌کرده است (= baxt / تخصیص داده‌است)، دو تا <یِ آن، >* نیروهایِ نیکی‌آند، که از
 راهِ رواج و افزایشِ بنیادشده بر آن <رواج، >* کردوکارهایِ نکویانه را بالقوه با خود دارند؛ و دو
 <تایِ دیگر، >* نیروهایِ بدی‌آند، که در گذرانِ <زمانِ کرانمند، >* دست‌اندرکارِ
 ناکارآمدی <نیروگانِ نیکی‌اند و، >* کردوکارهایِ بد را بالقوه در اندرونِ خود دارند.
 به گونه‌ای که، در هر شش هزاره از زمانه، زای و رَوشِ همه‌ی کارها، <برآمیزه‌ای >* از
 گردِهم‌آیی (= hangirdīg / حاصلَةُ الجمع) <این دو دسته نیروگانِ نیکی و بدی، >* است.^(۲)
 <شش هزاره‌ی >* زمانِ کرانمند از رهگذارِ این <چهار کنشگر >* است که جابه‌جامی شود
 و می‌گردد؛ <و با جابه‌جاییِ هزاره‌هاست که >* شیوه‌هایِ <چهارگانه‌ی برشمرده‌ی >*
 زمانه، از آغازِ کنش <آفرینش >* گیتی تا فرجام <بازسازانه‌ی >* آن،
 به پیدایی می‌رسد (= paydāgīg).

۱

<شیوه‌ی پیداییِ ابزارِ نیکِ دین‌سالاری: >*

یکی <از آن چهار شیوه، >* شیوه‌ی دین‌سالاری است:

شیوه‌ی راهبریِ نیکِ پاک و ویژه است؛ تا در جایگاهِ جنگ‌ابزار (zāy)^(۳) سپندارمینو، آنهم
 به یوبه‌ی عشق <برخاسته از هم‌گنیِ آسرونی >* با خویشتنِ خویش (= ذاتِ اورمزد)،

(=ō xwēš xwadīh dōšišn)،^(۴) در <زمان> کرانمند، <این رهبری سپندارانه را> *
برای او همچون بهره‌ای (=bazišn / حصّه‌ای) از خویش تخصیص داده‌است؛ تا در پیروزی
فرجامین‌اش در برابر نابودی و نیست‌شوندگی سرتاسری اهریمن خواهانه، تنابندگان خویش را
<پایندان باد> *.

این شیوه، «شپندارمینو» نیز نامیده می‌شود؛ خویشتن خویش اورمزدی است؛ تن‌پوشی رخشان
(=spīg) برای <زادونهاد> * اورمزد است.^(۵)

<شیوه‌ی آسرونی> * میان برترین مینویان، از بنیاد، در <ایزد> * و همن و مانسرسپندان
<رُخ می‌نماید> *.

میان جنبندگان و رأی‌فرمایان آسمانی،^(۶) در بغانِ روشن^(۷) <رُخ می‌نماید> *؛
میان نیروگان و خشمند (=دارندگان لمعه‌ی الهی)، در راه‌اندازی <کار> * روان
<رُخ می‌نماید> *؛^(۸)

میان تنِ مردمان <در آنی که نیکو‌شهریار و کشوربان است رُخ می‌نماید> *؛
میان هنرها <ی اخلاقی، خود را> * در خرد <می‌نمایاند> *؛
میان دین‌برداران، در نژادگی و خرسندی؛

میان خیم <وخوی‌های نیک> * در منشِ پالایش‌یافته و هر آن گفتارِ شپند؛
میان کالبد‌های گیتیایی (=پیکره‌های مادی)، در مردِ پارسا؛

میان <چهار> * پیشه <ی مردُمیک> * در <پیشه‌ی> * دین‌سالاری (=آسرونی)؛
میان سروران، در آنی که برترین جهانیان است، <یعنی:> * سخن‌آفریننده و سرورِ دینی؛
میان پوشش‌ها، در آنی که از همه روشن‌تر و سپیدتر است؛
میان نیکوکاران در آنی که نکویی را می‌بالاند و بدی را از میان می‌برد، <رُخ می‌نماید> *.

۲

<شیوه‌ی پیدایی ابزارِ بدِ جداییِ دین از سیاست:> *

یکی <دیگر از آن چهار شیوه> * شیوه‌ی <جداییِ دین از> * سیاست است:

شیوه‌ی راهبری یکپارچه بدی است؛ تا در جایگاهِ جنگ‌ابزارِ زدارمینو، و به‌یوبه‌ی
عشق <برخاسته از همگنیِ ساستاری> * با خویشتنِ خویش (=ذاتِ زدارمینو)،

(=ō xwēš xwadīh dōšišn)، و از آنجا که در زمان <_کرانمند> * از سوی رأی فرمای سرنوشت‌ساز بهره‌ای (=bazišn)^(۹) نیز به او تخصیص داده شده است، <زمینه‌ی> * نیست‌شوندگی و تباهی فرجامین زدارمینوی دوستدارنده‌ی همان جنگ‌ابزار را <فراهم‌چیند> *. (۱۰)

این شیوه، «<شیوه‌ی پیدایی> * ذات زدارمینو» دانسته می‌شود؛ <شیوه‌ای> * که تن‌پوش <گیتیایی> * وی (=زدارمینو) است و شگفت‌ترین ویراستگی‌ای ست (؟) [یا: آسیب‌رسانی‌ای است] <که می‌شاید از زدارمینو دید.

شیوه‌ی جدایی دین از سیاست، <_میان دیوان مازنی، در <هیبت دیو> * اکومن رُخ می‌نماید؛

در میان بغان، در رُبایندگان <_آسمانی> *، که همان آباختران اند (=سیاراتِ راهزن و اهریمنی)، <یعنی> * در <سیمای> * آن اختری که اخترشماران (=رصد کنندگان) «کیوان» می‌نامندش <خود را می‌نمایاند> *؛ نامش در <کتاب> * دین، «پتیاره‌ی دور / dūr petyārag» است.

<_میان آیین‌های تباهنده (؟) در هر آن دین بد رُخ می‌نماید؛
میان تنِ مردمان، در هر آن سیاست‌باز بدکاره رُخ می‌نماید> *؛
میان آهوان <_اخلاقی> *، در بدآگاهی <_رُخ می‌نماید> *؛
در میان دین‌برداران، در <_گرایش به بددینی> * ناآریایی و ناخرسندی <از کیشِ ایرانی رُخ می‌نماید> *؛

میان خیم <_وخوی‌های بد> * در هر آن منشِ دیوی (؟) و هر آن گفتارِ فریبکارانه؛
میان کالبد‌های گیتیایی، در مردِ بدکاره‌ی تبه‌خو؛
میان پیشه‌ها، در پاددینِ آشموغی، که <_پتیاره <_ی آسرونی / دین‌سالاری است رُخ می‌نماید؛

در پتیاره‌های دشمنِ سروران، در <_چهره‌ی> * آنی که بددین و دوزخی است؛
در میان پوشش‌ها، در آن تن‌پوشِ خاکستری؛ و،
در میانِ کردوکارهای بد، در «نکویی را از میان بردن و بد را بالاندن» <_رُخ می‌نماید.

۳

شیوه‌ی پیدایی ابزارِ نیکِ آرتشتاری: *

یکی <دیگر از آن چهار شیوه> * شیوه‌ی آرتشتاری است:
 زائی فرمائی نیکِ آمیخته <با بدی> * است؛ اگر که <آرتشتاری> * با زائی فرمائی نیکِ
 یکجا گردآورده شود (= hangirdīg)، یاورِ آسرونی <که بُن> -تخمه‌ی همه‌ی دانایی‌های
 نیکوست، می‌شود؛ <آرتشتاری> * یاورِ دلاوری، یاورِ ویراستاری، سامان‌دهِ دادگستری،
 فراهم‌آورنده‌ی [یا: یاری‌دهنده‌ی] برترین دادگری‌ها^(۱۱) برای هر کس و، یاورِ سودرسانِ همه‌ی
 آفریده‌ها است.

از سوی زائی فرمائی سرنوشت‌ساز، در زمانِ <کرانمند> * بهره‌ای،^(۱۲) برای فرجامِ
 سودآورانه‌اش، به او بخشیده شده است (= تخصیص داده شده است)؛ و، به سببِ هم‌بُنی با <ایزد> *
 «وای»،^(۱۳) در زمینه‌ی هر دو <کارِ نیک و بد، آرتشتاری> * تا فرجامِ <کارِ جهان> *
 پذیرنده‌ی <گیتیایی> * زرهِ <وای مینوی> * است.

این شیوه (= ابزارِ نیکِ آرتشتاری)، فعلیت (= abar-kār / درکارآوردن) ذاتِ <ایزد> * «وای»
 است؛ <و از آنجا که> * تن‌پوشِ <وای است> * از بنیاد، در چهره‌ی «وای مینوی» میانِ
 ستودگانِ آسمانی ماندگار است؛ «آسمان‌لایه / فلک / ری» نیز نام دارد؛ خود، همان فضا است؛
 «سپهر» نیز نامیده می‌شود؛ <سوار> * بر بادِ تازنده <قوه‌ی> * وَخْش مند (= waxš / لمعه‌ی
 الهی) مردمان نیز هست.^(۱۴)

<قوه‌ی فلکی وای، زمانِ پیکرپذیری در جهانِ مادی> * میانِ هنرها <ی اخلاقی> * در
 تکاوری <رُخ می‌نماید> *
 میانِ تَن مردم در <آنی که نزدِ مردمان چابکی (= marčābukīh / شجاعت> است،
 <رُخ می‌نماید> *؛

میانِ دین‌برداران، در <پهلوانی و> * دادخواهی <ویژه‌ی سام> * نریمان(?)؛
 و میانِ خیمِ <وخوی> ها، در گرایشِ به پارسایی و هر آن کردوکارِ بزرگِ دادگسترانه؛
 میانِ کالبد‌های گیتیایی، در آن گیسِ تکاور و آروند؛
 میانِ پیشه‌ها، در آرتشتارانِ <پاسبانِ دین> *؛
 میانِ سروران، در سپهبدِ آروند؛^(۱۵)

میان پوشش‌ها، در هر آن تن پوش سرخ و می‌گون، که سرتاسرانه (= pad-harwisp) به سیم و زر و عقیق و هر آن یاقوت تابنده گوه‌ر نشان (= مُزَین) است، <رُخ می‌نماید>*؛
 میان کردوکارها، در گرایش به بزرگ‌دادگری (= meh-dādestānīh) برای همه‌ی آفریده‌ها؛
 و، از میان بردن و بالاندن هر دو کار نیک و بد، <رُخ می‌نماید>*.

۴

<شیوه‌ی پیدایی نیروی خوددوستی اهریمنانه:>*

یکی <دیگر از آن چهار شیوه، شیوه‌ی>* خوددوستی <— اهریمنانه>* است؛ بدترین شیوه‌ی راهبری آمیخته است؛ از آنجا که با زیرماده‌ی(?) «راهبردهای نادرست» یکجا گردآمده است، <با خود>* فرو لغزی <در گناه و، جدایی دین از>* سیاست و، بدآگاهی و، ستیزندگی با رای و روش‌ها <ی درست>* و، نشایستگی و بی‌آیینی و فروهشتی شکوهمندی(?)، که برادر دروغین فرازینگی است و، چیرگی بدی(?) و ناآشتی و آشموغی را <به همراه دارد>*.
 از سوی رای فرمایندگی سرنوشت‌ساز، در زمان کرانمند، برای فرجام سودخواهانه‌اش، <تنها بهره‌ای>* که بر او تخصیص داده شده است، چیرگی هرگونه کنشگر کامه‌آلودی که در خور اوست، می‌باشد.
 این شیوه، «ذات دروجانه‌ی کامه‌پرستی» است. شگفت‌ترین هرزه‌درایی‌ای(?) [یا: وخامتی(?)] است <که می‌توان دید>.

شیوه‌ی خوددوستی زدارانه، <— میان دیوان>* آسمانی <—>*، در <هیبت>* دیو خشم خونین‌نیزه <رُخ می‌نماید>*؛

میان بغان راهزن، در آباختری که اخترشماران «بهرام» می‌نامندش — و نامش در <کتاب>* دین استوپیهاد است — <رُخ می‌نماید>؛

میان کاهندگان و آیین‌های تباهنده، در رُخ می‌نماید؛

میان تن مردمان، در کالبد رُخ می‌نماید <*>؛

میان آهوان <— اخلاقی>* در خوددوستی؛

میان دین‌برداران، در سردرگمی (= an-ayābīh / نیافتن) و وارونه‌گزینی (= پادره‌وایی)؛

در میان خیم <وخوی‌ها>*، در هر آن کامه‌ی نادرست (= وارونه) و هر آن دین بنیادشده بر

خوددوستی (۱۶) و، هر آن فرجام آشفته‌کارانه <رُخ می‌نماید>*؛

میان کالبد‌های گیتیایی، در تبه‌کاران به بدی ستیزه‌جوی خوددوست؛
 میان دشمنان پیشه‌ها، در آشموغان <رُخ می‌نماید>*؛ (۱۷)
 میان سروران پتیاره‌گر (=بدبختی‌آور)، در از میان بردن اندیشگی نیک و خردگرایی، که آیین انیران
 است، <رُخ می‌نماید>*؛
 میان تن‌پوش‌ها، در هر آن شیوه‌ی خوددوستانه <رُخ می‌نماید>؛
 میان کردوکارهای بد، در هر آن رُخ می‌نماید>*.

یادداشت‌ها

- ۱- کنشگر را برابر «کُنیشَنیگ / kunišnīg / عامل» آورده‌ایم.
 آنچه که از سرنامه‌ی این روایت (=۱۹۲) و نوشتارِ روشنگرانه‌ی پس از این، درمی‌یابیم این است:
 چهارکنشگر / عامل، به نام‌های ۱. سپندارمینو، ۲. زدارمینو، ۳. ایزدِ وای و، ۴. ۰۰۰ (?)، در زمان
 کرانمند، در کردوکارِ آفرینش مؤثراند. هر کدام از این چهارکنشگر، در جایگاهِ گوهرهایی بنیادین،
 چهار تن‌پوش دارند، که آرایه‌مندانه اینانند: آسرونی (=دین‌سالاری) ابزار و تن‌پوش گیتیایی
 سپندارمینو است؛ سیاست‌بازی (=ساستاری) یا برابرِ پیشنهادِ ما، جدایی دین از سیاست، ابزار
 و تن‌پوش گیتیایی زدارمینو است؛ آرتشتاری (=دستگاه جنگ و دلاوری)، ابزار و تن‌پوش هم
 فلکی و هم زمینی ایزدِ وای است؛ خودپرستی. اما از نوشتارِ پهلوی نمی‌شود فهمید که
 خودپرستی و خوددوستیِ آشموغانه، ابزارِ تجلی و تن‌پوش گیتیایی کدام کنشگرِ مینوی است؟
 از چهار ابزارِ نامبرده، دو ابزارِ نیک، شیوه‌ی حلول و پیکرپذیریِ اندیشه و خواستِ اورمزد در
 جهانِ مادی است؛ دو ابزارِ بد، شیوه‌ی رودررویی و نابودیِ دو نیروی بد در نبردِ فرجامین است.
 به گمانِ ما (=گزارشگرِ کنونی)، آموزه‌ی پنهانِ این روایت این است که نشان‌دهد راستینگی،
 ایستایی و درهم‌نیامیزیِ طبقاتِ مردُمیک (=اجتماعی) ریشه در آسمان دارد. هر کدام از پایگان‌های
 مردُمیک و حتی هر گونه دستگاهِ اعتقادی، چه نیک‌روش و چه بدروش، خاستگاهی فرازمینی و
 بلکه هر گونه دستگاهِ باورپردازیِ نماینده‌ی زمینیِ طبقه‌ای آسمانی و مینوانه است.
 ۲- بُن‌نوشتِ پهلوی «زندی بهمن‌یسَن» به رسایی، در بابِ این شش زینه از زمان، دادِ سخن داده است.
 نگاه کنید به آوانویسی و ترجمه‌ی استادِ راشدِ محصل از این کارنامه.
 ۳- «زای / zāy» در زبانِ پهلوی به معنی وسیله و ابزار و بویژه جنگ‌ابزار است.

در گزارش پهلوی وندیداد، همیشه برابر دین واژه‌ی اوستایی «zauua / زَو» می‌آید.
در وندیداد گاه با نگارش زَه / zah / **سز** نیز نوشته آمده است. برای نمونه نگاه کنید به:
VEN, Pah, XIX, 8 Λ9.

کاپادیا، در واژه‌نامه‌ی وندیداد، ص 365 نیز معنی «weapon, instrument» را
راست می‌شمرد.

در دادستان دینیک نیز واژه‌ی «زای» پهلوی به همین معنی ابزار و جنگ‌ابزار و زین‌ابزار و سلاح
نیز بکاررفته است. برای نمونه نگاه کنید به: پرسش پانزدهم، بند چهارم کتاب نامبرده [بُن‌نوشت
پهلوی را در دستنویس ت د ۴ الف، برگ‌نوشت ۲۰۰، خط ۱۶ اُم دنباله‌گیری کنید].

در بُن‌نوشت پهلوی «زاد شپرم» نامواژه‌ی «زای» به معنی زین‌ابزار به کاررفته است؛ نک:

[V: *ōy] zāy ud zēn-abzār bē ō(?) (۱۴، ۵۳۸، ت د ۴ الف، زادشپرم)

handarzēnīd.

۴- عبارت «<اورمزد جهان‌آفرین> * به یوبه‌ی <همگنی‌اش با> * خویشتن خویش، او را
دوست می‌دارد» را سرتاسر برابر سخواره‌ی پهلوی «ئو خوش خُودیۀ دُوشیشُن /
ō xwēš xwadīh dōšišn» آورده‌ایم. ما از این عبارت پهلوی معنای زیر را درمی‌یابیم:

از آن روی که دین‌سالاری با ذات خود اورمزد همگنی دارد، اورمزد نیز به سبب این همگنی و
همذاتی، دین‌سالاری / آسرونی را دوست می‌دارد.

۵- در همین کتاب سوم دین کرد، کرده‌ی پنجاه و یکم نیز، با سخواره‌ی روبه‌رو می‌شویم که
نشان می‌دهد بهمن و مانسر سپندان، برای اورمزد جهان‌آفرین کالبد تنانی اند، و برای هستومندان
فروت‌تر از خویش، از نظر پلکان هستی، جان‌گوهرین اند. بحث در نظر، در اینجا نیز خود را
می‌نمایاند. این بحث که، در پایگان هستی، پایگان‌های فرازین، برای مرتبه‌ی فرودین‌تر از خود جان
گوهرین است و برای پایگان فرازتر از خود پوشش تنانی است، بحث و فحوصی یکسره ارسطویی
است. نگاه کنید به: ارسطو، درباره‌ی آسمان، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، کتاب چهارم، فصل سوم.

۶- «زای فرمایان آسمانی» را برابر «بالیست وازیشان / bālist wāzišnān» آورده‌ایم.

به گمان ما این سخواره‌ی پهلوی، ترجمه‌ی «عقول فلکی» ارسطو است.

بهر روی، برای یک پژوهش پیگیر نگاه کنید به: ارسطو، متافیزیک، کتاب دوازدهم (لامبدا)،
فصل هشتم، عقول افلاک.

۷- ارسطو، در کتاب «متاگیتیک / متافیزیک»، هنگام سخن‌پردازی درباره‌ی «گوهرانِ جاودانِ سپهری / جواهرِ ثابتِ فلکی»، از سرواژه‌ی یونانی *τῶ* / *φῆω* بهره می‌گیرد؛ به گمانِ ما، واژه‌ی پهلوی *بَغان* / *bayān* می‌باید که پهلوی کرده‌ی این واژه‌ی یونانی *τῶ* باشد؛ همانی که مترجم‌های عربی، «اله» ترجمه کرده‌اند؛ و به کثرت، *تئولوگیا* / *تئولوژی* را الهیات دانسته‌اند و از آن، درون‌مایه‌ای نزدیک به خداشناسی را بردر یافته‌اند. در سامانی که، *تئوی* یونانی، همه‌ی گوهرینه‌های جاودان را در بر می‌گیرد؛ که شامل حتی گفتواره‌های (=مقوله‌های) فرزانشی، از قبیل *علت و معلول*، گوهرینه‌های سپهری، گوهرینه‌های مینوی، گوهرینه‌های یاری‌دهنده‌ی جهانِ مادی، ایزدانِ همیارِ خداوند و خودِ خداوند نیز می‌شود. همانی که ارسطو گاهی آن را با معنای صورتِ همه‌ی صورت‌ها بر می‌شناساند. ارسطو، گاه به پیروی از افلاطون، صورتِ همه‌ی صورت‌ها را «خیرِ اعلی» نام می‌نهد.

صدرنشینِ فرزندگان، صدرایِ شیرازی، در *منطق‌المشرقیین*، به این معنی بسیار نزدیک می‌شود و *فرزانواژه‌ی «اله»* را «موجوداتِ مجردِ عقلانی» می‌نامد؛ زیرا از نظرِ درکِ ذوات با *واجب‌الوجود* یکی‌اند.

۸- برای روشن‌تر شدنِ این بحثِ فرزان‌ورانه، نگاه کنید به همین کتابِ سوم، کرده‌ی ۱۲۳ آنجا که از خویشکاریِ نیروهای «وخش» و «بوی» و «فروهر» و «روان» سخن می‌راند.

۹- شاید، بهره‌ای از *نبردِ ضدّین*، در زمانِ کرانمند به او نیز اختصاص یافته‌است. یعنی بهره‌ای از امرِ آفرینش.

۱۰- معنای سرتاسریِ این بند، آنگونه که ما در می‌یابیم این است:

سپندارمینو، زمینه‌ای فراهم‌چیده‌است که سیاست‌بازی و جداییِ دین از سیاست، زره‌پوشِ گیتیایی زدارمینو در زمانِ کرانمند شود؛ و زمینه‌ای چیده‌است تا زدارمینو عاشقِ زره‌پوشِ گیتیایی خود شود؛ تا در *نبردِ فرجامین*، زدارمینو از رهگذارِ همین دوستداری نیست و نابود شود.

یعنی، از همان آغازِ آفرینش، نیرویِ ستیهنده و متضاد و نابودکننده‌ی آن را، که همان عشقِ به خویشتنِ تباهنداش است، در اندرونِ خودش آفریده‌است.

اگر نوشت و خواند ما از این عبارت درست باشد، پس آنگاه، آموزه‌ی این عبارت با آموزه‌های دیگرِ دین کرد، که بنا بر آن، سپندارمینو نمی‌تواند سازنده و آفریننده‌ی چیزها و نیروهای بد باشد، در ناسازگاریِ بنیادین و آشکار است.

۱۱- «برترینِ دادگری‌ها» را در اینجا برای «مه-دادستانیه» / *meh-dādestānīh* آورده‌ایم. ولی

سرواژه‌ی درنظر، رویِ هم‌رفته نام «دیوانِ عدالتِ اجتماعی» در دوره‌ی ساسانیان است.

۱۲- احتمالاً، نویسنده نظر به «بهره‌ای از نبرد گیهانیِ ضدین» دارد. که، بهره‌گیری از نبردِ ضدین، پیشاپیش به معنی بهره‌وری از شرکت در امرِ آفرینش است.

۱۳- نگاه کنید به عبارتی از بُن‌دَهَش:

rām ī wāy ī wēh, dagrand-xwadāy, gōwēd: xwad
ast wāy ī dagrand-xwadāy kē andar mēnōgān artēštārān sālārīh
xwēškārīh dārēd, ud ruwān <ī>* ahlawān ka pad činwidarag
widerēd, wāy ī wēh dast abar-gīrēd <ud> ō ān ī xwēš gāh barēd; ēd
rāy rām gōwēd; čē rāmišn dādār ō hamāg yazdān.

۱۴- «سوارِ بادِ تازنده» را برابرِ «بَر-ئیز تَگیگ واد / abar-iz tagīg wād» آورده‌ایم.

کرده‌ی ۱۲۳ اُم، «بادِ تازنده‌ی جانبخش» را تعریف کرده و خویشکاریِ آن را برشمرده‌است.

۱۵- برای پیگیریِ این بحث در ادبِ پهلوی، درباره‌ی سپاه‌بدی و نگه‌بانیِ روشنانِ آسمانی، عجالتاً نگاه کنید به: بهار، مهرداد، بُن‌دَهَش، بخش سوم، درباره‌ی فرازآفریدنِ روشنان، ص ۴۳.

۱۶- «دینِ بنیادشده بر خوددوستی» را برابرِ سخواره‌ی «خود دوشَگیه-دِن / xwad-dōšagīh dēn» آورده‌ایم؛ بر ما روشن و شناخته نیست که نویسنده‌ی روایت، چه دینی با چه ویژگی‌هایی را فرادیدِ خود دارد؛ شاید گونه‌ای فردگراییِ گریز از مرکزیتِ روحانی، یا گونه‌ای دینِ رواج‌دهنده‌ی کامه‌پرستی از نوع اشتراک‌گراییِ مزدکی را فرا اندیشه دارد.

۱۷- آیا آشموغان، پیشه‌وران و افزارمندانِ از طبقاتِ فرودستِ مردُمیک بوده‌اند که خواسته‌ها،

گرایش‌ها و رفتارهای دینی‌وَرانه و مردمانه‌شان، پسندِ خاطرِ دستگاهِ حاکم نبوده است؟

آیا از همین روی است که نویسنده‌ی این روایت به آنان نامِ دشمنِ پیشه‌وران می‌دهد؟

در تقابلِ معنایی با آن پیشه‌ورانِ سربراه‌ی که یاورِ دستگاهِ دینی و شاه‌ی اند.



۱۹۳. درباره‌ی خودِ زمان، و، ذات و کرانمندی‌اش، برابرِ آموزه‌ی دینِ بهی.

زمان، به خویشتنِ خویش، جاودانگی است؛ ذاتش همان «دیرنْدُ / drang / تداوم» است؛ و، سازندگیِ نیروگانِ هستشِ مادی از رهگذارِ آن^(۱) است. جاودانگی برایش بالقوه است. کرانمندی‌اش، جنبندگی (=تموَج / تک‌وپوی) هستندگی در تهیگی (=way / جو / خلا) است. آنهم در فضا (=spāš)؛^(۲) به مانند: <جنبندگی / تموَج> * روشنانِ جنبنده،^(۳) وزشِ باد، تازشِ آب، رویشِ گیاهان و هر کارنیروی (=انرژی / kār-nārōg) دیگری اندر تهیگی؛ که روی‌هم‌رفته، جاودانه بوده و خواهد بود.

یادداشت‌ها

۱- «از رهگذارِ آن» را برابرِ «پدیش / padiš» آورده‌ایم؛ بازگشتگاه (=مرجع) «آن / š» برای ما روشن و شناخته نیست؛ آیا «آن / š» بازگشت به زمان دارد؟ آیا بازگشت به «درنگ / مدت / دیرنْدُ» دارد؟
۲- از معنایِ فرزانورانه‌ی (=فلسفی) این فراگویی و تعبیرِ جهان‌شناسانه، که، آفرینش، چیزی نیست جز تپش و تموَج و خیزندگیِ هستی در خلا، نمی‌توان ساده گذشت. جایِ آن است که یادی از نگرمان (=تئوری) جهان‌شناسانه‌ی اَبَر-رسمان‌ها در فیزیکِ امروزی کنیم که، هستی‌پذیریِ ذرات را در تهیگی (=خلا)، به حدِّ تموَج و خیزندگیِ خلا تقلیل داده است.

در گیتیگ (=فیزیک) امروزی، نگرمان / تئوریِ «اَبَر-رسمان‌ها» بر آن است که ریزپاره‌های ماده، در بنیادِ خود چیزی نیستند جز خیزندگی و تموَجِ طولیِ انرژی در تهیگی؛ در چنین نگرمانی (=تئوریِ اَبَر-رسمان‌ها) جداسانیِ هر ریزپاره با ریزپاره‌ی دیگر را باید در اندازه‌ی کارمایه‌ای جست که یک ریزپاره برای خیزندگی در تهیگی به کارمی‌برد.

۳- «جنبندگانِ روشن، یا، روشنانِ جنبنده» را برابرِ «رُوشنانْ وازیشنْ / rōšnān wāzišn» آورده‌ایم. نگرسته‌ی نویسنده نمی‌تواند سیارات باشد؛ زیرا سیارات، بد و اهریمنی اند؛ در جایی که فراروندِ سخن در بابِ هستندگانِ جاوید است؛ چونان خورشید.



پیش از خواندن:

درباره‌ی کرده‌ی صد و نود و چهار، و، ارج والای فلسفی آن:

پایگان‌ها، مراتب و زینہ‌های هستی، در کتابِ سومِ دینِ کرد، و، حکمةُ الاشراقِ سهروردی به آرایشِ زیر است:

1. rōšnīh ī bun-rōšn (= روشنایی بنیادِ همه‌ی روشنایی‌ها / نورالانوار)
2. frōg ī az ān rōšn (= فروغی از آن روشنایی / شارِقِ اول / نورِ عظیم / نورالاقرب)
3. brāh ī az ān frōg (= پرتوی از آن فروغ / شارِقِ دوم / نورُالمجرد)
4. bām ī az ān brāh (= رخش‌ی از آن پرتو / شارِقِ سوم / صادرِ سوم)
5. ray (= کارگاهِ هستی / برزخِ اثیری / فلکِ اول / برزخِ اعلی)
6. bawišn (= هیولہ / هستیشِ اجناس / هستیشِ آغازین / فلکِ سافل / برزخِ اثیری)
7. bawišn-rawišnīh (= تفصیلِ جنسی / تکوینِ عناصرِ اربعه / برزخِ اثیری)
8. bawišn-ēstišnīh (= هستیشِ انواع / فلکِ سافل / برزخِ اثیری)
9. stī (= تقررِ ماده / تکوینِ افراد / عالمِ تضاد / عالمِ عنصری / فلکِ هفتم)

نویسنده‌ی این روایت (= ۱۹۴)، به بحثی فشرده و کوتاه دربابِ آن مرحله‌ای از هستی پرداخته است که برابرِ فراگویی‌های شیخِ اشراق، برازخِ اثیری نام دارد.

نویسند در این روایت (۱۹۴) بحثِ خود را به چهار زینہ‌ی پایانیِ آفرینش محدود می‌کند:

6. bawišn (= اجناس / هستیشِ آغازین / فلکِ سافل / برزخِ اثیری)
7. bawišn-rawišnīh (= انواع / تکوینِ عناصرِ اربعه / برزخِ اثیری)
8. bawišn-ēstišnīh (= تکوینِ افراد / فلکِ سافل / برزخِ اثیری)
9. stī (= افرادِ خاص / عالمِ تضاد / عالمِ عنصری / فلکِ هفتم).

واژه‌ی «بَویشَن» در پهلوی دارای معنایِ «هستی / هستندگی / هستیش» هم هست. برابره‌ای دیگرِ آن در فارسی، بویژه در فرزانه‌نوشته‌ها، «تکوین / کون / تکنون» و مانندِ این‌هاست.

نویسنده‌ی روایت هم از کاربردِ این واژه (= بَویشَن)، همان معنایِ تکوین و تکنون را فرادید

خود دارد. ولی بحث «تکوین» را با سه معنا به پیش می‌برد؛ و در بررسی هر چهار مرحله‌ی تکوین، سه معنای زیر را در نظر دارد.

در آوانویسی و هم ترجمه‌ی این روایت، سه معنای پذیرای نظر نویسنده برای هر کدام از چهار مرحله‌ی آفرینش را با مورفم‌های لاتین *C. B. A.* نشان داده‌ایم.

نویسنده‌ی روایت، معنای نخست «تکوین / شدن / هستش» را تعریف یا تحدید می‌کند؛ زیرا واژه‌ی پهلوی «ویمَند» را برای تحدید به کار می‌برند. «ویمَند / wimand» در پهلوی به معنی «تعریف / چارچوب / مرز / سامان» و معناهایی از این دست است.

هم در ترجمه و هم در آوانویسی، در آغاز هر چهار زینه از آفرینش، مورفم لاتین *A.* را به کار برده‌ایم.

پس از این، بررسی دوم خود را در باره‌ی مرحله‌ی «شدن»، با واژه‌ی پهلوی «چیهر / čihr» پی می‌گیرد؛ واژه‌ی پهلوی «چیهر» دارای معناهایی چون «چهره / سرشت / خوی / طبع / تخم / بذر / نژاد / نشان / صورت / عَرَض / طبیعی» و مانند این‌ها است. نویسنده می‌کوشد در این مرحله از بحث خود، سرشت‌نشان، سرنشان و مشخصه‌ی اصلی هستی / تکوین را فراگوید؛ و مرز هر مرحله را با مراحل پس و پیش خود نشان دهد؛ در واقع، سرنشان و مشخصه‌ی هر زینه از آفرینش را نشان دهد. یعنی، معنای دوم، که آن را در هر چهار مرحله‌ی آفرینش با مورفم *B.* نشان داده‌ایم، بحث سرشت هر یک از مراحل آفرینش جهان است؛ که نویسنده نشان می‌دهد هر مرحله از مراحل چهارگانه‌ی آفرینش چه روندی از آفریدن را درنور دیده است.

در معنای سوم، هر مرحله از آفرینش خداوندی را با کار ابزار ساز هنرمند مانند می‌کند.

این معنا را با دانشواژه‌ی پهلوی «کیروگ / kirrōg» بیان می‌کند.

در ترجمه و در آوانویسی، این مرحله را با مورفم لاتین *C.* نشان زده‌ایم.

البته می‌دانیم کار آفرینشگرانه‌ی حضرت حق تشبیه بردار نیست؛ ولی نویسنده‌ی روایت تنها

برای روشن کردن بحث، از این تشبیه و همانندسازی بهره گرفته است.

همچنانی که یک ابزار ساز، در ساختن و پرداختن یک کالا، نخست نیازمند ماده‌ی خام نخستین

است، دو دیگر، نیازمند برش زدن و قطعه‌قطعه کردن ماده‌ی خام است، و سدیگر، قطعات را

سرهم می‌کند و کالای پذیرای نظر خود را می‌سازد و، چهارم دست به انبوه‌سازی می‌زند، خداوند

آفریننده هم در آغاز آفریدن با همین ترتیب، کار آفرینشگرانه‌ی خود را پی گرفته است.

پس روشن است نویسنده‌ی این روایت (۱۹۴)، سر آن دارد که چهار زینه‌ی پایانی آفرینش را بسان گزیده، شرح دهد. هر یک از چهار زینه‌ی آفرینش را با سه دانشواژه معنا می‌کند؛ پس، خواننده، چشم آن دارد با دوازده عبارت روبه‌رو شود که هر سه عبارت آن یکی از مراحل چهارگانه و پایانی آفرینش را شرح و فراخ‌نویسی کند. ولی با یک درهم‌ریختگی نیز برخورد می‌کنیم که در جای خود به آن انگشت سخن می‌نهم.

۱. بَویْشَن / bawišn، با سه دانشواژه‌ی *A* ویمَند (نشان دهنده‌ی مرز هر مرحله با مراحل پس و پیش)، *B*. چیهز (= نشان دهنده‌ی مشخصه‌ی هر مرحله از نظر مواد آفرینش) و *C*. کیرَوگ (همانندکننده‌ی کار آفرینش با صنعتگر) شناسانده می‌شود. ما، در گزارش خود، واژه‌ی پهلوی بَویْشَن را «هستش» ترجمه کرده‌ایم.

۲. بحث بَویْشَن-رَویْشَنیه / bawišn-rawišnīh نیز با همان سه دانشواژه پی گرفته می‌شود؛ بَویْشَن-رَویْشَنیه / bawišn-rawišnīh را در گزارش خود، «هستش پویا» ترجمه کرده‌ایم.

۳. بحث بَویْشَن-اِستِیشَنیه / bawišn-ēstišnīh هم با همان سه دانشواژه پی گرفته می‌شود. ما در گزارش خود، «بَویْشَن-اِستِیشَنیه / bawišn-ēstišnīh» را «هستش پایا / پاینده» ترجمه کرده‌ایم. همه‌ی این برابرگزینی‌ها، از سوی گزارشگر کنونی، پیشنهادی و گمان‌ورزانه‌اند و چشم‌به‌راهِ برابرهایی درست‌تر و باریکانه‌تریم.

نویسنده، مرحله‌ی پایانی آفرینش را با فرزائواژه‌ی «سَتی / stī» فرامی‌گوید؛ آن را نیز با سه دانشواژه‌ی ویمَند، چیهز و کیرَوگ شرح و فراخ‌نویسی می‌کند.

نوشته آمد که نویسنده، فراخ‌نویسی هر چهار زینه‌ی آفرینش را نخست با واژه‌ی «ویمَند / wimand» می‌آغازد؛ مرحله‌ی «بَویْشَن / bawišn» را اینگونه تعریف می‌کند:

tōhmag ī dēsagān parwand.

یعنی: جرثومه‌ی دربرگیرنده‌ی همه‌ی صُور. پس از این، می‌افزاید:

čiyōn hast, čišān parwand.

یعنی: به گونه‌ای که هستی، همه چیز را دربرگرفته است؛ یا، چنان چیزها که سربه‌سر در هستی غوطه‌ور اند. می‌توان پرسید نگریسته‌ی نویسنده از کاربرد واژه‌ی دَسْگان / dēsagān در نوشتار خود چی ست؟

آیا صُور جنسیه یا نوعیه یا فردیه است؟

روشن نیست؛ ولی اگر این مرحله از آفرینش دربرگیرنده‌ی هر سه صُور باشد به دستگاه اندیشگانی افلاطونی نزدیک شده‌ایم.

پس این روایت (=۱۹۴)، بهره‌گیری از دستگاه واژگانی ارسطویی است در چارچوب اندیشه‌ورزی افلاطونی برای تبیین جهان‌شناسی مزدایی؛ حتی اگر دستگاه دین‌پردازی رسمی و آیین‌گرای (=سنتی) مزدایی آن را نپذیرد.

اتهامی که خود ارسطو را نیز فراگیر است: دستگاه اندیشگانی ارسطویی، اندیشیدن با مفهوم‌ها و فرایافت‌های جدید ارسطویی است در چارچوب دستگاه اندیشگانی افلاطونی.

به بحث مرحله‌ی آفرینش «هستی پویا / bawišn-rawišnīh» که می‌رسیم، نویسندگان آن را چنین تعریف می‌کند:

dēsag ī andar tōhmagān parwand.

یعنی: <نخستین>* صورتی که اندر جرثومه‌ها [یا: بذرها] صورت می‌بندد و پُرَوَسته می‌شود (=تحدید می‌شود).

به بحث «بذرها» در دستگاه اندیشگانی آناکساگوراسی و بودوباش آن در دین‌کرد نیز خواهیم پرداخت. پس از این، نویسندگان می‌افزاید:

čiyōn čiš andar hast.

یعنی: به گونه‌ای که چیزها در اندرون هستی، هستی پذیرند.

آیا نویسندگان سر آن دارد به روشنکردن معنایی بپردازد که ارسطو بر آن نام گنوس / γένος داده است؟ واژه‌ای که در ترجمه‌های دست‌چندم و غالباً درهم‌ریخته از ارسطو، به «صُور جنسیه» ترجمه شده است.

حال اگر نویسندگان سر آن دارد «صُور جنسیه» را برشناساند، پس در نگاه و باور او، مرحله‌ی «بَویشن-رَویشنیه» برابر با آفرینش «صُور جنسیه» است که از دیگر مراحل و زینه‌های آفرینش تفکیک می‌شود (=محدود می‌شود).

در بحث از مرحله و زینه‌ی «بَویشن-اِستیشنیه / bawišn-ēstišnīh»، این زینه از آفرینش را چنین تعریف می‌کند:

*dēsag ud ēwāz parwasatg ī andar tōhmagān.

یعنی: <ساخت>* صُور مُحاط در فصل (=ēwāz / منظور فصل منطقی است) در اندرون

جرثومه‌ها <ي اشياء> * [يا: بذر چیزها].

پس از این، می‌افزاید:

čiyōn kas andar čiš.

یعنی: به گونه‌ای که «فرد» در اندرون چیزها تشخیص یابد.

دیگر شکی برجا نمی‌ماند که با صُورِ نوعیه سروکار داریم. همانی که ارسطو بر آن نام $\epsilon\iota\delta\omicron\sigma$ / آیدوس نهاده است. و ترجمه‌های درهم‌ریخته آن را به «صُورِ نوعیه» برگردانده‌اند.

پس، برابر دیدوباورِ نویسنده، زینه و گامه‌ی «بَویشن-رَویشنینه» / bawišn-rawišnīh گامه‌ای از آفرینش است که در آن صُورِ نوعیه سربرمی‌آورند. پس، زینه و گامه‌ی «بَویشن-رَویشنینه» / bawišn-rawišnīh گامه‌ای از آفرینش است که با تقرر، پابرجاستی و تقوم چیزها روبه‌رو می‌شویم.

در پایان‌های روایت، نویسنده، به روشن‌سازی درباره‌ی گامه‌ی پایانی آفرینش، یعنی «سُتی» / stī می‌پردازد.

سرُنشانه و مشخصه‌ی این گامه از آفرینش را در بحثِ «ویمند» / wimand اینگونه برمی‌شناساند:

ēwtāgīg tanān.

یعنی: <مرحله‌ی آفرینش> * تنانِ تگ‌تک؛ چیزهای تکمند (=فرد) شده.

پس با بحثِ تکواره‌ها (=افرادِ نوع) روبه‌رو هستیم؛ یعنی فرایندِ تکینگی و تکمند شدنِ تکواره‌ها از دلِ طبقه‌ی نوعیه.

نویسنده می‌افزاید:

čiyōn wahmān čiš ud wahmān kas.

یعنی: به گونه‌ای که فلان چیز و بهمان کس <منفرد> هستی پذیرند *.

پس با بحث و فحوصیِ روبه‌رو هستیم که ارسطو به آن نام ایدیوتس / $\iota\delta\iota\omega\tau\eta\sigma$ نهاده است.

پس، مرحله، گامه و پایگانِ «سُتی» / stī در دیدوباورِ نویسنده‌ی این روایت، مرحله‌ی آفرینشِ افرادِ انواع است. ویژه اینکه، سخنواره‌ی پایانی این روایت، از هستی‌پذیریِ اضداد در واپسین زینه‌ی آفرینش سخن می‌راند. سخنواره‌ای که حاکی از ارسطویی بودنِ شش-دانگِ نویسنده است.

نوشته آمد که در این روایت، از چهار زینه‌ی پایانی آفرینش سخن رانده شده است؛ و هر یک از

این چهار زینه با سه مفهوم تعریف می‌شوند. در زیر می‌کوشیم آرایشِ نویسنده‌ی روایت را برهم‌زده و عبارت‌ها را به گونه‌ای دیگر ردیف کنیم. برای نمونه، تعریف (=wimand) هر چهار دوره را یکجا می‌آوریم؛ به همین آرایش تا پایان، شرح و بسطِ نویسنده را در بابِ تفسیرِ طبیعیِ چهار مرحله و نیز، همانندسازیِ کارگاهِ هستی را با کارگاهِ هنرمند را هم یکجا نشان می‌دهیم.

در آرایه‌بندی زیر، کوشیده‌ایم نظرِ نویسنده را
دربابِ تعریفِ چهار زینه‌ی آفرینش یکجا نشان دهیم:

1. *bawišn*: tōhmag ī dēsagān parwand,
čiyōn «hast» čišān parwand’.

2. *bawišn-rawišnīh*: dēsag ī andar tōhmag
parwastag; čiyōn čiš andar hast.

wimandīg

3. *bawišn-ēstišnīh*: dahīg ud ēwāz
parwastag ī andar tōhmagān ī-š azabar
xwēš, čiyōn «kas» andar «čiš».

4. *stī*: ēwtāgīg tanān; čiyōn «wahmān čiš»
ud «^xwahmān kas».

در آرایه‌بندی زیر، آموزه‌ی نویسنده در باره‌ی سر‌نشانه و
سرشتِ چهار زینه‌ی آفرینش نشان داده می‌شود:

1. *bawišn*: zāhag ī ^xzāhagān bun, čiyōn
‘garm-xwēd wād’ ud pad ham griftagīh
‘ristagān bun’.

2. *bawišn-rawišnīh*: zahag(?)⁹ [V: dēsag] ī
andar zāhag¹⁰ [V: zāhag<ān bun>*];
čiyōn ristagān andar bunān.

čihriḡ:

3. *bawišn-ēstišnīh*: tōhm andar zāhag
sāxtagīh;²⁰ čiyōn ‘mardōm tōhm’ andar
‘mādar zahār’.

4. *stī*: <.....>*; čiyōn
 ‘bowandag nigārdagīh²⁷ ī zahag andar
 ‘burdār uruspar’.

نویسنده‌ی روایت، هر مرحله از کارگاه هستی را با
 کارگاه زرگری و آهنگری مانند می‌کند؛ به گونه‌ی زیر:

1. *bawišn*: mādag kē kirrōg padiš dārēd,
 čiyōn ‘zarr mādag’ kē ‘kirrōg zarrīgar’
 padiš dārēd abēsar andar dēs(?), ud
 ‘āhēn mādag’ kē ‘kirrog <āhēngar’> padiš
 dārēd ‘taxt ud dar dēs(?)’.

2. *bawišn-rawišnīh*: dast-kārīh ī kirrōg abar
 mādag; čiyōn ‘āyōxšust ī tābišn ud
 wizādišn(?) ud kōbišn(?) [V: *kandišn(?)]
 <ud> dār burišn ud tuxšišn.

kirrōgīg

3. *bawišn-ēstišnīh*: dēsag ī kirrōgīg(?)
 [V: <kē>* *kirrōg] dārēd pad mādag;
 čiyōn ‘abēsar ud jān dēsag’ kē ‘kirrōgīg
 zarrīar’ dārēd-abar zarr ī-š mādag; ud, ‘bīl
 ud tīš dēsag’ kē ‘kirrōg āhēngar’
 dārēd-abar dār(?) [V: *āhēn] ī-š mādag.

4. *stī*: nāmčīštīg abēsar ud jān
 <kē>* ‘kirrōg zarrīgar’ az zarr,
 <ud,> nāmčīštīg taxt <ud> dar ī ‘kirrōg
 durgar’ az dār kunēd.

پس از این بحثِ گزینِ گویانه در بابِ شایندگیِ فلسفیِ این روایت، جا دارد در باره‌ی یک فرزائواژه‌ی دیگرِ این روایت سخنی بگوییم که به گمانِ ما از دیدِ دینِ کردشناسان پنهان مانده است؛ و آن، فرزائواژه‌ی پهلوی «تُهَمگ / tōhmag» است.

فرهنگ‌نامه‌هایِ پهلوی، این واژه را «تخمه / بذر / نطفه / نسب / نژاد / دودمان / تخم / دوده / خاندان» و مانندِ این ترجمه کرده‌اند.

اما کاربردِ این واژه در دینِ کرد، و نوعِ نگاهِ نویسندگانِ آن، و نیز، نوعِ کاربردِ آن در این کتاب، گزارنده را وامی‌دارد به کاربردِ فرزائوَرانه‌ی این واژه باریک‌تر شود.

در زیرنویسِ ترجمه‌ی روایت (زیرنویسِ ش ۵)، به این بحث پرداخته‌ایم. ولی پیش از ترجمه، خواننده را به دو سخنواره از آناکساگوراس آگهی می‌دهیم. هر دو سخنواره را از کتابِ «نخستین فیلسوفانِ یونان»، ترجمه‌ی دانشمندِ ارسطو شناس، دکتر شرف‌الدینِ خراسانی، که از یونانیِ باستان به فارسی برگردانده‌اند، به وام ستانده‌ایم.

در پیرامونِ طبیعت:

بندِ سوم: «(زیرا کوچک را کوچک‌ترین نیست؛ بلکه همواره بازهم کوچک‌تری هست؛ (چون ممکن نیست که هستنده در اثرِ تقسیمِ بی‌پایان نیست شود).

— اما از بزرگ نیز همواره بزرگ‌تری هست؛ و این نیز در شمار، با کوچک برابر است؛ اما هر چیز، در خود، هم بزرگ است و هم کوچک».

بندِ چهارم: «چون این‌ها چنین‌اند، پس باید پنداشت که در همه‌ی چیزهایِ درهم‌انباشته [τα συγκρινομεα] بسیاری چیزها و از همه گونه وجود دارد؛ «بذرهای [σπερματα / بسنجید با تُهَمگ در پهلوی، و، مُتَشاکَل در عربی (م)] همه‌ی چیزها دارایِ همه گونه شکل‌ها و رنگ‌ها و بو <ی>ها و مزه‌ها. و انسان‌ها نیز بدین سان به هم پیوسته شده‌اند و، زندگانِ دیگری که جان دارند.

.....

و بذرهایی در شماره نامحدود، که به هیچ روی با یکدیگر همانند نیستند.

..... ((

۱۹۴. درباره‌ی «هستش»، «هستش پویا»،
 «هستش پایا» و، «هستش مادی»، آنگونه که
 از گزارش [یا: ترجمه‌ی] اوستا پیداست،
 برابر آموزه‌ی دین بهی.

پیشکش به استاد: عبدالله انوار.

1. هستش: (۱)

A. تعریف (= wimand / شناسا):

<مرحله‌ی آغازین هستی، مرحله‌ای است که در آن <* تخمه‌ای [یا: بذری] فراگیرنده‌ی دیسه‌ها^(۲) است؛ به گونه‌ای که «هستن»، چیزها را دربرگرفته است.

B. سرنشانه‌ی سرشتین (= ċihrīg):

<این زینه از آفرینش = مرحله‌ی آغازین هستی، <* بُن ماده‌ای برای بُن بُنان همه‌ی ماده‌هاست (= هیوله / هیولا)؛ همان گونه که، باد گرم-نمور با نیروی همه‌گیرانه‌اش (= ham-grīftagīh) بُن <همه‌ی <* هموندها است. (۳)>

C. <همانندی این زینه از آفرینش با کارگاه زرگر و آهنگر> از نظر هنری:

<این مرحله از آفرینش هستی، به مانند <* ماده >ی خامی است <* که هنرمند با آن دیسه / شکلی <خام را> * فراهم می‌آورد (= dāred)؛ همچنانی که زرگر هنرمند، ورق زر (= zarr mādag / ماده‌ی زر) را برای ساختن افسر <شاهی> * در حالت <ورق> (؟) (۴) به کار می‌برد. و یا، آهنگر هنرمند، که ورق آهن را در حالت <ورق> برای ساختن تخت و در به کار می‌برد.

این همان <زینه‌ی <* «هستش» است؛ از بنیاد، تخمه‌ی همه‌ی تخمه‌هاست^(۵) [=بذر همه‌ی بذرها]؛ که بُن «هستش مادی» است؛ هست و بودی شاخه گرفته (= būdag) از

فَلْکِ <اول>* (۶) است؛ همچنانی که <کتاب>* دین می‌گوید: «پس از (=bē) فَلْکِ <اول، مرحله‌ی>* «هستش» سربرآورَد.

2. هستش پویا:

A. تعریف / شناسا:

<مرحله‌ی هستش پویا، مرحله‌ای از آفرینش است که>* دیسه‌ها (۷) با تخمک‌ها دربرگرفته شده‌اند؛ به گونه‌ای که چیزها با هستی <دربرگرفته شده‌اند>*.
[B]. سرنشانه‌ی سرشتین: (۸)

<از نظر سرنشانه‌ی سرشتین، این مرحله از آفرینش مانند>* ساخت و پرداخت تخمکی در اندرون بُن ماده‌ای (=عنصری) است [=تفصیل جنسی]؛ به همان گونه که نطفه‌ی مردم‌زادگان در اندرون زهدان مادر <ساخته و پرداخته می‌شود.

C. همانندی این زینه از آفرینش با کارگاه زرگر و آهنگر <از نظر هنری:

<این مرحله از آفرینش به مانند>* دستکاری هنرمند بر ماده <ی زیر دستش>* است؛ مانند تفتن و گداختن و کوبش [یا: کنده کاری] <آهنگر بر>* آهنگن (=āyōxšust / فلز)، و، بُرش زدن و پرداخت <درودگر بر>* چوب]].

این، همان <زینه‌ی>* «هستش پویا» است؛ دیسه‌ای <فراهم آمده از>* تخمک همه‌ی تخمک‌ها [یا: بذر همه‌ی بذرها] است؛ <از نظر پایگان آفرینشی، پایه‌ی>* فرودین نخستین بود <به هستی آمده>* یعنی پایه‌ی فرودین «هستش» است؛ همچنانی که <کتاب>* دین می‌گوید: «پس از (۹) <مرحله‌ی>* «هستش / بَویشتن»، <مرحله‌ی>* «هستش پویا / بَویشتن-رَویشتیه» سربرآورَد.

3. هستش پایا:

A. تعریف / شناسا:

<این مرحله از آفرینش، هستی‌پذیری، صورت‌بندی و>* تعین‌پذیری (=parwastag / مُتَعَيِّن) فصل (=ēwāz / تفصیل نوعی) و فراورده در اندرون تخمک‌هایی است که <آن فراورده، پیش از تعین‌پذیری>* در <زینه‌ی>* فرازین خویش داشت؛ چونان تعین‌پذیری «تکمند / کس

/ شخص / فرد / kas در اندرون چیزها <آن زمان که کرانمند و مُتَعَيَّن می‌شود> *.

B. سرنشانه‌ی سرشتین:

[[<سرنشانه‌ی این مرحله، جداشدگی> * دیسه‌ای در اندرون <بساطتِ آغازین> * تخمه‌هاست؛^(۱۰) به‌مانندِ آنکه اندامه‌ای در اندرون بُنْ- <ماده>ها^(۱۱) <ساخته می‌شود.

C. همانندی این زینه از آفرینش با کارگاهِ زرگر و آهنگر > * از نظر هنری:^(۱۲)

<این مرحله از آفرینش، به‌مانندِ هنرنمایی بر روی> * دیسه‌ای ست که هنرمند در ماده >ی خامِ نخستین > * فرامی‌آورد؛ مانندِ دیسه‌ی (=صورت) افسر و جام که زرگر هنرمند بر روی ورقِ زری که <در دسترس> آتش است فرامی‌آورد؛ و یا، دیسه‌ی بیل و تیشه که آهنگر هنرمند، بر روی ورقِ آهنی که <در دسترس> آتش است فرامی‌آورد]].

<مرحله‌ی آفرینشی> * «هستشِ پایا / بَویشتن-اِستیشنی»، هست‌وبودی شاخه گرفته از <مرحله‌ی آفرینشِ پیشین، یعنی> * «هستشِ پویا / بَویشتن-رَویشتنی» است؛ از این روی است که <کتاب> * دین می‌گوید: «پس از <زینه‌ی> * «هستشِ پویا»، <از درون آن،> * «هستشِ پایا» سربرآورد.

4. هستشِ مادی:

A. تعریف / شناسا:

<سرنشانه‌ی این پایگان از آفرینش، هستی‌پذیری> * تنانِ جدا جداست (=افرادِ مُتَعَيَّن).^(۱۳) به گونه‌ای که <می‌توان بر> * فلان چیز و بهمان کس <انگشت نهاد> *.

B. سرنشانه‌ی سرشتین:

<سرنشانه و مشخصه‌ی این مرحله از آفرینش، هستیدن و هستی‌پذیری تکواره‌ها (=افرادِ نوع) می‌باشد؛> * درست به‌مانندِ فرساختشِ طرح(؟)^(۱۴) نطفه [یا: رویان / جنین] در زهدانِ مادر.

C. <همانندی این زینه از آفرینش با کارگاهِ زرگر و آهنگر> * از نظر هنری:

<این مرحله از هستی، از نظرِ همانندی با کارِ هنرمند، همانند است با> * تاج و جامی خاص^(۱۵) <که> * زرگر هنرمند از <قطعاتِ برش‌خورده‌ی ورق> * زر می‌سازد (=kunēd)، یا، تخت و دَری و یژسته (=مشخص / انضمامی) که درودگرِ هنرمند از چوب <هایِ برش‌خورده>^(۱۶) می‌سازد.

<زینه‌ی آفرینش> * هستشِ مادی، هست و بودی شاخه گرفته از <مرحله‌ی آفرینش پیشین، یعنی «هستشِ پایا / بَویشتن-استیشنی» می‌باشد؛ به گونه‌ای که کتاب دین می‌گوید: <* پس از (=bē / بیرون از) <زینه‌ی> * «هستشِ پایا / بَویشتن-استیشنی»، <زینه‌ی آفرینشی> * «هستشِ مادی / سَتی» سربرآورَد.

پس از <زینه‌ی آفرینش> * هستیِ مادی، <که همان مرحله‌ی آفرینش> * چیزها و افرادِ ویژسته [=تکمندشده / انضمامی] است، خویشکاری‌های چیزها و افراد (=نوامیس و قوانین) <روشن می‌شود / تخصیص می‌یابد> *؛ از این روی، <کتاب> * دین می‌گوید که: «پس از <مرحله‌ی> * «هستشِ مادی»، آنی که در هر دو مینو چونان دو همستیزنده‌اند، <سربرآورَد: (۱۷) یعنی سربرآوردن> * راستی و ناراستی.

یادداشت‌ها

۱- آیا نظر نویسنده درباره‌ی این مرحله از آفرینش، همان آفرینشِ فَلَکِ هفتم (=محیطِ آسمان) است که از فَلَکِ اول، یعنی از «ری / ray» به ترتیب سربرمی‌آورد؟

دین کرد، کتاب سوم، کرده‌ی ۴۱۶م، «بَویشتن / bawišn» را اینگونه می‌شناساند:

ud 'gētīg dahišn' ham-bawišnīg, bawišn ī mēnōg dahīg paydāgīh:
ud ast ī mēnōg u-š wāspuhragānīh ast ī wēnišnīg <ud> girišnōmand;
ud ēd <ī>* paydāg kū: mēnōg bun ī gētīg.

۲- «دیسه‌ها» را برابر «دِسگان / dēsagān» آورده‌ایم؛ این واژه، در دین کرد، برابر معنایی «صُور» است؛ بی‌هیچ گمانی، سخن بر سر «ماده و صورت» در معنای ارسطویی آن است.

۳- آیا فرزانه‌ی پهلوی «بَویشتن / bawišn»، برابر معنایی خلقِ عالمِ عنصری است؟
فرزانه‌ی «عالمِ عنصری»، یکی از فرزانه‌های هم پور سینا و هم فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس (=شیخ اشراق) است.

یعنی همان مرتبه‌ای از آفرینش که بروبارِ برآمیزیِ نورِ مجردِ نهم و فلکِ ششم است؛ که به فرساختگیِ فلکِ هفتم، یا عالمِ عنصری می‌انجامد.

تفسیرِ نویسنده در این بند، که «هستش / بَویشتن» را بُنِ بُنانِ همه‌ی بُن‌ماده‌ها، از قبیلِ بادِ

گرم-نَمور، می‌داند، نظرِ ما را زورآور می‌کند.

در بندِ سپسین، نویسنده‌ی روایت، این مرحله از آفرینش را با کارِ هنرمندانه‌ی زرگری برمی‌سجد که در ساخت و پرداختِ یک تاج، نخست، ورقِ زر را فراهم می‌کند. همچنانی که خداوند، در آفرینشِ هستیِ مادی، نخست، بُنِ ماده‌های (=هیولهِ) آن را از دِلِ فلکِ اول برکشیده است.

۴- «حالتِ <_ ورق >» را برای سخنواره‌ی «اَنَدَرِ دَس / andar dēs» آورده‌ایم؛ که قرائتِ آن شک‌پذیر است.

۵- «تخمه‌ی همه‌ی تخمه‌ها» را برابرِ «تُهْمَگانِ تُهْمَگ / tōhmagān tōhmag» آورده‌ایم؛ براستی، پافشاریِ نویسنده بر این معنا از چه اندیشه‌ای ریشه می‌گیرد؟

آناکساگوراس، در بحثِ از ماده‌ی بسیط، بر این باور بود که: تقسیمِ شیء، برای یافتنِ بُنِ پاره‌های بر سازنده و آغازینِ آن، به ریزِ پاره‌ای پایان می‌پذیرد که شکلِ همان چیزِ بخش‌بخش شده است و در بردارنده‌ی همه‌ی متضادهاست. به دیگر سخن و برای نمونه، کوچک‌ترین بخشِ استخوان — نه به آتش یا خاک یا ترکیبی از آندو پایان می‌پذیرد بلکه — به استخوانِ کوچکی پایان می‌پذیرد.

ارسطو، این بُنِ پاره‌های فرضیِ آناکساگوراس را homoionère نام نهاده است.

در تفسیرِ ارسطوییِ نگرگاهِ آناکساگوراس، این homoionère در واقع بافت‌های اندامواری اند که از تجزیه و آناکاوِیِ آن‌ها نمی‌توان به بُنِ پاره‌های (=اجزای) یکساختِ عناصرِ بسیط رسید. نزدِ فرزندانِ یونانی، homoionère، تخمک / εσπερματα نیز نامیده شده است.

آناکساگوراس، «اجسامِ بسیط / پیکرانِ یکساخت» را اختلاط و برآمیزه‌ای از تخمک‌ها / spermata می‌داند. برابرِ دید و باورِ آناکساگوراس، هر یک از بُنِ ماده‌های چهارگانه (=عناصرِ اربعه) انبان و ذخیره‌ای فراگیرنده از تخمک‌ها ست (=pan-spermin) اند.

آیا نویسندگانِ دینِ کرد، در بحثِ از تکوینِ جهان، هر جا که دانشواژه‌ی «تُهْمَک / tōhmag / تخمک» را به کار گرفته‌اند، همین معنایِ دانشی-فرزانشیِ یونانی و آناکساگوراسیِ آن را فرا اندیشه‌ی خود داشته‌اند؟

پاسخِ ما (=گزارشگرِ کنونی) آری گویانه است.

نگاه کنید به گزارشِ ارسطو از دیدگاهِ آناکساگوراس در کتابِ «در آسمان»، ترجمه‌ی اسماعیل

آناکساگوراس، درباره‌ی عناصر، نظریه‌ای خلاف نظریه‌ی امپدوکلیس دارد.
امپدوکلیس، بر آن است که آتش، خاک و <دیگر اجسام>، متعلق به این دسته از عناصر اجسام‌اند؛ و همه‌ی چیزها از آن‌ها ساخته شده‌اند.

آناکساگوراس، عقیده‌ای مخالف این دارد. عناصر او مُتشاکل‌اند (مقصود من [=ارسطو] از اجسام مُتشاکل [=بذرسان] گوشت و استخوان و چیزهایی مانند آن‌هاست).

هوا و آتش، به عکس، اختلاط‌هایی از این مُتشاکل‌ها و بُذور [=بذرها] دیگر بیش نیستند.
هر یک از این دو، مجموعه‌ای از همه‌ی مُتشاکل‌های نامرئی است. و این نشان می‌دهد که چرا همه‌ی اجسام دیگر از این دو جسم تکون یافته‌اند (زیرا او [=آناکساگوراس] آتش و آتیر را به یک نام می‌خواند).
پژوهش ما [=گزارگر کنونی] در ریشه‌شناسی هندو-اروپایی دو واژه‌ی آتیر و آتش نشان می‌دهد که یکی دانستن آتش و آتیر از سوی آناکساگوراس بسی بهره از درستی دارد.
فرزانواژه‌ی «آتیر» هم در عربی و هم در فارسی، پی‌گرفت آوائی «αἰθήρ / آتیر» یونانی است که با «آتر» اوستایی، «آذر» پهلوی و «آذر» فارسی هم‌ریشگی و هم‌معنایی دارد.
ارسطو، در فرزان‌نامه‌ی پیش‌گفته، دفتر سوم، کرده‌ی چهارم، خُرده‌سنجی‌های خود را بر هواخواهان نظریه‌ی «جزء لا یتجزأ / آب‌خُش / اَثم» دنباله‌گیری می‌کند.

۶- «فَلْکِ اول» را برابر «رَی / ray» آورده‌ایم؛ برابر آموزانش‌های فرزانه‌ی فرهنگ‌شناس، شیخ اشراق، در کتاب «فرزانگی فرهنگ‌مندی / حکمةُ الاشراق»، نخستین صادر و تراویده‌ی نورالانوار، نورِ اقرب است؛ از نورِ اقرب، نورِ مجرد از یک سو، و برزخِ اعلیٰ (=فلکِ محیط) از سویی دیگر می‌تراود.
از نورِ مجرد نیز، نورِ مجردِ دیگری و برزخِ دیگری تراوش می‌کند؛ این دوپارگی و انشقاق به تراوشِ نُه افلاک و عالمِ عنصری پایان می‌پذیرد.

نویسنده‌ی دین‌کرد، در این بند، گوشزد می‌کند که هستندگی هستی، از درونِ «رَی / ray» سربرآورده است. در دستگاهِ اندیشگانی شیخ اشراق، صدور از عالی به سافل است؛ یعنی: پرتوافکنی رَخش‌ها و انوار از فرازین به فرودین است؛ در دین‌کرد نیز چنین است.

ممکن است که پاسخ‌های شیخ، به پرسمان‌های پیش‌رویش با پاسخ‌های دین‌کرد به همان پرسمان‌ها یکی نباشد؛ ولی، بُنِ بُنانِ بحث نزد نویسندگان دین‌کرد و شیخ اشراق یکی است.

از این روی، گزارش خود را از واژه‌ی پهلوی «رَی / ray» به «فَلْکِ اول» بسی نزدیک به حاقِ واقع می‌دانیم.

۷- بررسی ما در کتابِ سومِ دینِ کرد، برای ما شکی بر جای نمی‌گذارد که نویسندگانِ این نامه، واژه‌ی پهلوی «دِسگ / dēsag» را در ترجمه‌ی واژه‌ی یونانی آیدوس / εἶδος به کار برده‌اند. ارسطو از این واژه برای تبیینِ فرزانورانه‌ی شگفتِ خود در بابِ ماده و صورت بهره‌ها برده است؛ تا بدانجا که برخی ارسطو‌شناسان، فرزاندگیِ ارسطویی را از بنیاد، تبیینِ جهان به کمکِ دو مفهومِ ماده و صورت دانسته‌اند. این نکته آشکار است که دو مفهومِ ماده و صورت میله‌ی محوریِ فرزانشِ ارسطویی است. نظرگاهِ ما این است که نویسندگانِ دینِ کرد، آگاهانه و با دانش، از این دو مفهومِ محوریِ فرزانشِ ارسطویی، البته برای ساخت و پرداختِ جهان‌شناسیِ مزدایی بهره‌ی وافیه می‌برند. جایِ آن است بگوییم فرزاندگانِ سده‌های میانه در باخت‌زمین نیز اساسِ فرزاندگیِ خود را از رهگذارِ آگوستینِ سپند بر فرزاندگیِ افلاطونی نهاده‌اند؛ از رهگذارِ آکوئیناسِ سپند بر فرزاندگیِ ارسطویی نهاده‌اند. و آنچه که ما به آن فلسفه‌ی مسیحی می‌گوییم، در بنیادِ خود، چیزی نیست جز استوارداشتِ پی و پایه‌ی باورهایِ مسیحی بر اندیشه‌ورزی‌هایِ افلاطونی-ارسطویی. همچنانی که فلسفه‌ی اسلامی نیز چیزی نیست جز پی‌گیریِ بحث و فحصِ ارسطو در چارچوب و گستره‌ی فرهنگِ ایرانی-اسلامی.

بی‌راه نیست اگر دین‌پردازانِ مزدایی نیز، پیش یا پس از اسلام، هم، به یوبه‌ی پی بردنِ به ارزش‌هایِ خردبنیادِ فرزانشِ ارسطویی، و هم، بدست آوردنِ ابزاریِ کلامی برایِ مقابله با علمِ کلامِ رقیبان، کوشیده‌اند با بهره‌گیری از فرایافته‌ها، مفاهیم، گفتواره‌ها و مقولاتِ ارسطویی، تبیینی خردبنیاد (=عقلی) از جهان‌شناسیِ مزدایی بر نشان دهند.

ای دریغ! در آن زمانه‌ی پر آشوب و بنیادبربادده، شاید دینِ کرد، بویژه کتابِ سومِ آن، هم نخستین و هم واپسین کوشش در این راه بوده است.

۸- سخنواره‌هایِ مربوط به یک، «سرّ‌نشانه‌هایِ سرشتین»، و، دو، «تشبیهِ هنریِ مرحله‌ی دوم و سومِ آفرینش» را درونِ دو قلابِ نهاده‌ایم؛ خواننده‌ی پژوهنده‌ای که گزارشِ ما را با بُن‌نوشتِ پهلوی، یا دستِ کم، با آوانویسیِ آن پی می‌گیرد، در بحثِ مربوط به سرّ‌نشانه‌هایِ سرشتین و تشبیهِ هنریِ مراجِلِ هستی، آگاه به ناهماهنگی‌ای میانِ نوشتارِ پهلوی و گزارشِ فارسیِ روایت خواهد شد. روشن‌سازیِ آن بدینگونه است:

نخستین کارِ هنرمند این است که در آغازِ کار، کارگاهی برایِ خود دست‌وپا کند؛ این، برابر است با آفرینشِ «سپهر / فلک / ری» در کارگاهِ هستی.

کار دوم هنرمند این است که ماده‌ی خام پذیرای نظر خود را فراهم کند؛ این نیز، برابر است با مرحله‌ی «هستش / بَویشتن»؛ که «طبقه‌ی اجناس» در کارگاه هستی فراهم می‌آید.

در مرحله‌ی سوم، هنرمند، ماده‌ی زیر دست خود را با روشی خاص، به قطعات کوچک‌تر برش می‌زند؛ و هر برش شکلی خاص برای قطعه‌ای خاص را دارد. این نیز برابر است با برش آفرینشی در اجناس؛ در دستگاه اندیشگانی ارسطویی، فصل، در اجناس برش می‌زند و از آن «طبقه‌ی انواع» سربرمی‌آورد؛ این نیز برابر است با مرحله‌ی «هستش پویا / بَویشتن-رَویشتن» در کارگاه هستی.

در مرحله‌ی چهارم، هنرمند، قطعات برش خورده و آماده را سرهم می‌کند و کالایی، برای نمونه تاجی یا جامی را می‌آفریند. این نیز برابر است با مرحله‌ی آفرینشی «بَویشتن-استیشنی» در کارگاه هستی. در نظام ارسطویی نیز برابر است با هستی‌پذیری افراد انواع.

این، فراروند خردیک و منطقی کار است.

ولی در این روایت از دین کرد، در بُن‌نوشت پهلوی، ترتیب کار هنرمند اینگونه نیست. در نوشتار پهلوی در دسترس، یعنی سامان کنونی این روایت دین کرد، ترتیب کار هنرمند بدین گونه است که: هنرمند نامبرده، در مرحله‌ی نخست، کارگاهی برای خود فراهم می‌کند؛ در مرحله‌ی دوم، تاجی یا جامی را می‌آفریند؛ در مرحله‌ی سوم، ماده‌ی خام زیر دست خود را برش می‌زند و قطعات لازم را می‌سازد.

این ناهماهنگی میان آنچه که خردپذیر است و آنچه که در این روایت نوشته شده است را تنها می‌توان به دستکاری‌ها و کژنویسی‌های مرسوم رونویس‌کنندگان نسبت داد.

ما، در آوانویسی، از ترتیب کنونی دین کرد پیروی کرده‌ایم؛ ولی در ترجمه، از آنی که آن را درست‌تر انگشته‌ایم پیروی کرده‌ایم.

۹- «پس از» را در اینجا برابر «ب / bē» آورده‌ایم.

۱۰- آشکار است که نویسندگی روایت، آفرینش طبقات انواع را فرااندیشه‌ی خود دارد.

۱۱- بُن‌ماده‌ها را برابر «بُنان / bunān» آورده‌ایم؛ آیا واژه‌ی پهلوی «بُنان» در این روایت، جانشینی جز برای طبقه‌ی «جنس» ارسطویی است؟

۱۲- افلاطون، در رساله‌ی «تیمائوس»، از «دمی-اوروگوس» نام می‌برد و از صنعتگری ایزدی که چیزها را از روی مدل می‌سازد.

۱۳- خواننده‌ی باریک‌نگر و فرزانه پژوه این نکته را در نظر دارد که «تنان و تکمندهای جداجدا، نخست

در حالتِ کمون، بسانِ پَرَبسته (=محصور) و کرانمند، در مرحله‌ی آفرینشی هستشِ پایا بوده‌است، به گونه‌ای که در آن مرحله، از آفرینش، هستی‌پذیری و صورت‌بندی فصل، و، تعین‌پذیری فرآورده در اندرونِ تخمک‌هایی بود که آن فرآورده، پیش از تعین‌پذیری بر زَبَر خویش داشت.

اکنون، یعنی در این زینه از آفرینش، همان تعین‌پذیری بالقوه در اندرونِ تخمک‌ها، صورت و سیمای شکفته و بالفعل می‌یابد.

۱۴- «طرح» را با گمانورزی برابر با واژه‌ای از بسترِ سخنِ پهلوی آورده‌ایم که منصورِ شکی و دومناش آن را «نیگاردَگیه / nigārdagīh» خوانده‌اند. بحثِ این مرحله از هستی نیز روشن است:

با آفرینشِ افرادِ انواع روبه‌رو هستیم. افرادِ انواعی که در تنانِ تک‌تک و جدا جدا مُتَعین شده‌اند. به بیانِ هگلی، با تعینِ فردِ منطقی روبه‌رو هستیم. [انگشت نهادنِ بر «فردِ منطقی» تنها از آن روی است که خواننده‌ی ناآشنا با فرزندانِ نامه‌ها، بحث را با آفرینشِ فردِ آدمی جابه‌جا نکند].

۱۵- آشکار است که نویسنده از «تاج و جامی انضمامی / مشخص» سخن می‌راند.

۱۶- در زبانِ یونانی، نامواژه‌ی «هیوله / hylé» به معنی چوب است.

فرزانواژه‌ی «هیولا» در ادبِ فلسفی ایرانِ زمین نیز ساختارِ آواییِ ایرانیِ همین واژه‌ی یونانی است. این نکته برای ارسطو بسیار معنادار بوده‌است که صنعتِ جهان را مانندِ صنعتِ درودگر بر چوب می‌دانسته‌است. پس، ماده‌ی آغازینِ جهان در نظامِ یونانی-ارسطویی نوعی چوبِ آغازین (=هیوله) بوده‌است.

۱۷- در درازایِ پژوهش بر رویِ این روایتِ بسیار گرانسنگِ دین‌کرد (=۱۹۴)، گزارشگرِ کنونی، همواره، با پرسشی رودررو بوده‌است:

در همه‌ی مراحلِ آفرینش، بویژه چهار زینه و مرحله‌ی پایانیِ آن، که این روایت به این چهار پرداخته‌است، چرا از آفرینش یا پاذافرینشِ بدی و نیروگانِ بدی، سخنی در میان نیست؟

و چرا سربرآوردنِ بدکامی و بدآهنگی و بدی تنها در بندِ پایانیِ روایتِ چهره می‌نماید؟

آیا بندِ پایانیِ روایت را راویانیِ دیگر، در دوره‌هایی دیگر، بر بُنِ نوشتِ پهلوی افزوده‌اند؟

آیا بندِ پایانی، از برافزوده‌هایِ ساختگیِ رونویس‌کنندگانِ سپس‌تر است؟

نَهِش و جُستارُمایه‌ی این روایت، و حتی نیز بندِ پایانیِ آن، از نظرِ کلامی و فلسفی جدی‌تر از آن است که هست و بودِ آن را به کاست و افزودیِ ساختگی بازبندیم.

گزارشگر کنونی، برای پرسش‌های به میان نهاده شده از سوی خود پاسخی درخور و آماده ندارد؛ اما آشکار است که نویسندگان این روایت، دیگر آموزه‌های دین کرد را درباره‌ی هست و بود دو گوهر همستیزنده و از بنیاد ناسازگار را تا مرحله‌ی آفرینش جهان مادی، به فراموشی سپرده‌اند.

برای یک واریسی فرزانه، و نیز، پی بردن به ارج فلسفی این کاست و افزود، نگاه کنید به: کتابی از ارسطو، زیر نام: «درباره‌ی آسمان»، ص ۸۰، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، در تعریف ماده: «ماده، اضداد یکسان است».

تعریف و شناسه‌ی ارسطو در باب «ماده» روی هم رفته روشن است: در فرزانه‌ی «متاگیتیک / متافیزیک»، و، رساله‌ی کون و فساد نیز تعریف خود را از ماده بازگو کرده است:

۱- «به اعتقاد ما (= ارسطو)، موجود نخستین ضدی ندارد؛ زیرا همه‌ی اضداد دارای ماده‌اند».

ارسطو، مابعدالطبیعه، کتاب دوازدهم (= لامبدا)، فصل دهم.

۲- «ما (= ارسطو) می‌گوییم که چیزی به نام ماده‌ی اجسام محسوس هست؛ ولی این ماده مفارق نیست و همواره همراه اضداد است».

بهره از: «ارسطو، رساله‌ی «کون و فساد / شَوْنَد و پادشَوْنَد»، ص ۹۷ ترجمه‌ی اسماعیل سعادت».

۳- «اجسام بسیط یا عناصر، نخستین جواهر انضمامی حاصل از ریخت‌یابی ماده‌ی نخستین بر اثر زوج‌های کیفیات متضاد است».

ارسطو، رساله‌ی کون و فساد، کتاب یگم، کرده‌ی سوم.

